دكتور

عبد القادر محمد أبوالعلا

أستاذ أصول الفقه المساعد

بكلية الشريعة والقانون بأسيوط



التأويل عند الأصوليين

دراسة وتطبيق

الناشر

هابي رايت

منشية الأمراء بأسيوط

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

ان الحمد لله نحمده ونستعينه ، ونستهديه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادى له. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لاشريك له. " هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شئ عليم"(١) وأشهد أن سيدنا محمدا عبده ورسوله، وصفيه من خلقه وحبيبه صلي الله عليه وسلم وبارك عليه، وعلي آله وأصحابه ومن دعى بدعوته وسار علي طريقته الى يوم الدين.

"يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون"(٢).

"يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء واتقوا الله الذى تساءلون به والأرحام ان الله كان عليكم رقيبا"(٣).

١- سورة الحديد آية ٣.
٢- سورة آل عمران آية ١٠٢.
٣- سورة النساء آيه ١.

"يأيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا يصلح لكم أعمالم ويغفر لكم ذنوبكم ومن يطع الله ورسوله فقد فاز فوزا عظيما"(١).

ثم أما بعـــد

فإن أصدق الحديث كتاب الله ـ تعالى ـ وخير الهدي هدي سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ـ وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة ، وكل بدعة ضلالة ،وكل ضلالة فى النار(٢).

"من يرد الله به خيرا يفقهه فى الدين"(٣).

اللهم فقهنا فى الدين وعلمنا التأويل يارب العالمين.

ممالا شك فيه أن علم أصول الفقه يرتبط ارتباطا وثيقا بعلم اللغة العربية ، لأنه علم أدلة الفقه، وأهم هذه الأدلة ومصدر سائرها: الكتاب الكريم، والسنة النبوية ، وهذان المصدران قد جاءا بلغة العرب ، بل بأفصح لغة لهم. قال تعالى :"قرآنا عربيا غير ذى عوج"(٤) وقال سبحانه

١- سورة الأحزاب آيه ٧٠.

٢- ينظر: صحيح مسلم بشرح النووى جـ ٦ صـ ١٥٣، ١٥٤ ط دار الريان للتراث وتسمى خطبة الحاجة كما أخرجها الامام احمد فى مسنده جـ ١ صـ ٣٩٢ ـ ٣٩٣، والنووى فى شرحه على صحيح مسلم جـ ٦ صـ ١٦٠ ط دار الريان.

٣- ينظر: صحيح البخارى جـ ١ صـ ١٩٧ كتاب العلم ط دار الريان للتراث.

وتعالى :"بلسان عربى مبين"(١).

وقال جل وعلا:"وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه"(٢).

وللغة العربية أساليبها فى الدلالة على المراد من ألفاظها، فإذا لم يكن الناظر فى الكتاب والسنة عالما باللغة العربية محيطا بأسرارها وقوانينها فإنه يتعذر عليه النظر السليم فيهما، ومن ثم يتعذر عليه استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة التفصيلية فيهما.

لذا كان العلم باللغة العربية شرطا لبلوغ رتبة الاجتهاد، فلا يكون المجتهد مجتهدا إلا إذا كان عالما باللغة العربية ، العلم الذى يمكنه من معرفة أساليبها وفهم عباراتها وما ورد فيها من مجمل ومبين، وأمر ونهى، وعام وخاص، ومطلق ومقيد، وحقيقة ومجاز، ومنطوق ومفهوم ، وظاهر ومؤول...... ونحو ذلك من الأساليب العربيه ، وكيفية دلالتها على الأحكام.

بل ان الأصولى ما استطاع ان يضع القواعد الاصولية إلا بعد استقراء وتتبع هذه الأساليب. لهذا نص علماء أصول الفقه على أن اللغة العربية

٤- سورة الزمر من الآية ٢٨.
١- سورة الشعراء من الآيه ١٩٥.
٢- سورة ابراهيم من الآيه ٤.

أحد ثلاثة مصادر يستمد منها علم أصول الفقه، إن لم يكن أهمها.

قال الآمدى: " وأما مامنه استمداده - يعنى علم اصول الفقه - فعلم الكلام، والعربية ، والأحكام الشرعية...... وأما علم العربية فلتوقف معرفة دلالات الأدلة اللفظية - من الكتاب والسنة، وأقوال أهل الحل والعقد من الأمة - على معرفة موضوعاتها لغة من جهة الحقيقة والمجاز ، والعموم والخصوص ، والاطلاق والتقييد، والحذف والاضمار، والمنطوق والمفهوم والاقتضاء والاشارة، والتنبيه والايماء، وغيره مما لا يعرف فى غير علم العربيه"اهـ(١).

وقال الطوفى عند الكلام على النص والظاهر....... والكلام من الآن فى مباحث أصولية اعنى شأنها فى العادة أن تذكر فى الأصول وإن كان موضوعها الألفاظ ، فهى كأنها ذات وجهين:

من جهة العادة: أصوليه ، ومن جهة التحقيق: لغويه(٢).

لكل هذا اهتم علماء الأصول بدراسة هذه الألفاظ - كقواعد نظرية يحتاج إليها فى الناحية التطبيقية عند تخريج الفرع الفقهى عليها وربطه بها - فعرفوها وقسموها باعتبارات مختلفه:

١- ينظر : الاحكام للآمدى جـ١ صـ ٦ ، ٧ ط صبيح.
٢- ينظر: شرح الطوفى على روضة الناظر لابن قدامه جـ ١ صـ ٥٥٣ ط مؤسسة الرسالة.

فقسموها من حيث الشمول وعدمه : إلى عام وخاص ، ومن حيث الاطلاق والتقييد : إلى مطلق ومقيد ، ومن حيث الوضع : إلى حقيقة ومجاز ، ومن حيث الوضوح وعدمه : إلى واضح وخفى:

وقسموا اللفظ الواضح: إلى ظاهر ونص ، كما قسموا الخفى إلى مجمل ومتشابه هذا عند الجمهور(١).

أما الحنفية: فقد أضافوا إلى أقسام الواضح هذه قسمين آخرين هما: المفسر والمحكم، وإلى أقسام الخفى قسمين كذلك هما: الخفى ، والمشكل(٢).

وعليه فهذه الألفاظ منها ما هو نص قاطع فى معناه لا يحتمل التأويل. ومنها ما هو ظاهر فى معناه محتمل للتأويل.

١- ينظر : شرح الاسنوى على المنهاج جـ ١ صـ ١٩٢ مع شرح البدخشى جـ ١ صـ ١٩٠، ١٩١ ط صبيح ، وتقريب الوصول إلى علم الأصول للغرناطى صـ ٨٥ تحقيق محمد فركوس ط المكتبه الفيصلة بمكة المكرمة ، وشرح الطوفى على روضة الناظر جـ ١ صـ ٥٥٣ تحقيق د. عبد الله التركى ط مؤسسة الرسالة بيروت ، ومذكرات أصول الفقه للشيخ زهير جـ ٢ صـ ١٦ ـ ١٨.

٢- ينظر: أصول السرخسى جـ ١ صـ ١٦٥ ، وأصول البزدوى مع كشف الاسرار جـ ١ صـ ٥٠ ، ١٣٨ ط دار الكتب العلميه - بيروت، والتقرير والتحبير لابن أمير الحاج جـ ١ صـ ١٤٦ ـ ١٤٧ـ ١٥٢، وفواتح الرحموت لمحمد نظام الدين الانصارى جـ ٢ صـ ١٩ ، ٢٠.

وقد اخترت التأويل ليكون موضوعا لهذا البحث فتكلمت فيه عن حقيقته ـ وأنواعه، وشروطه ، والدليل الذى يعتمد عليه، وحكمه ، ثم ذكرت بعض الفروع الفقهية التى تتخرج على خلاف الأصوليين فى القول بالتأويل ـ فى بعض النصوص ـ وعدمه. والذى دعانى إلى اختيار هذا الموضوع عدة أسباب أهمها ما يلى:

أولا: ان التأويل يعتبر واحدا من هذه الألفاظ التى عنى بها علماء الأصول قديما وحديثا ، لكنهم ـ فيما أعلم ـ لم يفردوه بالبحث فى سفر خاص به ، وإنما ذكروه متناثرا فى ثنايا كتبهم، وتبعا للظاهر، لا أصلا مستقلا بذاته، فرأيت افراده ببحث خاص فى سفر وسيط ليس بالوجيز ولا بالبسيط يجمع ما تناثر منه فى ثنايا كتب أصول الفقه فى عبارة سهلة ميسورة بعيدة عن الاطناب الممل والايجاز المخل مساهمة متواضعة ، واضافة جديدة إلى المكتبة الأصولية الحديثه.

ثانيا: ما وقع من خلاف بين العلماء حول تحديد معنى التأويل، وفى حكمه، وهل يجوز التأويل بجميع صوره، أم يحرم ، أم أن بعضه يجوز دون البعض الأخر، وهل يجوز فى القرآن الكريم خاصة ، أم لا.

بالاضافة إلى ما شاع على ألسنة بعض من يدعون أنهم حماة الاسلام وحراس العقيدة.... أن التأويل لا يجوز ولا يصح وروده فى القرآن الكريم ويحرم القول به، فأردت تحرير النزاع، وكشف القناع عن هذا الموضوع عسى أن يفض الله تعالى به النزاع.

ثالثا: ما وقع من خلاف بين فقهاء المذاهب فى بعض فروع الفقه الاسلامى بناء على خلاف الأصوليين فى القول بالتأويل ـ فى بعض النصوص ـ وعدمه: كخلافهم فى حكم دفع القيمة فى الزكاة ، وتبييت نية الصيام من الليل ، ودفع سهم ذوى القربى ، للاغنياء من أقرباء النبى صلى الله عليه وسلم، والنكاح بغير ولى ، ومن أسلم على أكثر من أربع نسوة أو اختين ، وعتق ذوى الرحم المحرم بمجرد الملك، وذكاة الجنين تبعا لذكاة أمه ، واطعام أقل من ستين مسكينا فى كفارة الظهار، والوقاع فى نهار رمضان ، فحاولت ـ قدر الطاقة ـ بيان مذاهب الفقهاء فى هذه الفروع ، وأدلة كل مذهب ، ومناقشة ما يمكن مناقشته منها، ثم بيان أثر الخلاف فى القول بالتأويل وعدمه فى اختلاف الفقهاء، وكذا بيان القول الراجح مصحوبا بدليل رجحانه.

لكل هذا استخرت الله تعالى فى الاضطلاع بهذه المهمة واعداد هذا البحث، وقد خطت له فجعلته فى مقدمة وفصلين وخاتمه.

أما المقدمة: فكانت لخطبة البحث ، وسبب اختيار موضوعه ، وخطته.

وأما الفصل الأول فعقدته للتأويل عند الأصوليين، وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: فى بيان حقيقة التأويل لغة ، وعند السلف الصالح ، وفى اصطلاح الأصوليين.

المبحث الثاني: فى شروط التأويل ، والفرق بينه وبين التفسير.

المبحث الثالث: فى أقسام التأويل ، وحكمه. وفيه مطلبان

المطلب الأول : في أقسام التأويل.

المطلب الثاني : في حكم التأويل.

أما الفصل الثاني: فكان لبيان أثر خلاف الأصوليين فى القول بالتأويل فى بعض النصوص ـ وعدمه فى اختلاف الفقهاء فى الفروع الفقهية وفيه ثمانية مباحث.

المبحث الأول: حكم دفع القيمة فى الزكاة.

المبحث الثاني: حكم تبييت نية الصيام من الليل.

المبحث الثالث: حكم دفع سهم ذوى القربى للاغنياء من أقرباء النبى صلى الله عليه وسلم.

المبحث الرابع: حكم النكاح بغير ولى.

المبحث الخامس: حكم من أسلم ومعه أكثر من اربع نسوة، أو اختان.

المبحث السادس: حكم من ملك ذا رحم محرم هل يعتق بمجرد الملك؟

المبحث السابع: حكم ذكاة الجنين، هل تكون تبعا لذكاة أمه.

المبحث الثامن: حكم اطعام أقل من ستين مسكينا فى الكفارة.

أما الخاتمة ـ أسأل الله تعالى حسن الخاتمه ـ فكانت لأهم نتائج البحث، والتضرع إلى الله تعالى أن ينفع به.

مع ملاحظة ما يأتى:

١ - بينت مواضع الكلمات المستشهد بها من القرآن الكريم من الآيات

والسور، فان كان المذكور بالصلب آية كاملة قلت فى الحاشية: آية كذا ، وإن كان جزء آية قلت : من الآية.

٢ – خرجت الأحاديث النبوية من كتب السنة المعتمدة ، فان كان من الصحيحين ، أو من أحدهما ذكرته دون حكم عليه ، لصحة أحاديث الصحيحين غالبا. وان كان من غيرهما بحثت عن حكم عليه عند أصحاب هذا الشأن.

٣ – لم أترجم للأعلام الذين ورد ذكرهم في البحث بحاشية كل صفحة اكتفاء بايراد تراجم وافية لهؤلاء الأعلام ضمن فهارس البحث.

٤ – وضعت فهارس مفصلة لكل من الأعلام ، والمراجع ، والموضوعات .

هذا.... ومع اعترافى بالعجز والضعف اللذين فطر عليهما البشر، فضلا عما نزل بساحة العلم الشرعى فى هذا الزمان، فإنى احمد الله تعالى على ما حصل لى من التوفيق لاتمام هذا البحث مع ثقتى بأن الكمال لله تعالى وحده ، وأن النقص من طبيعة البشر، لكن حسبى أنى قد بذلت قصارى جهدى، والله أسأل أن يجعل عملى هذا نافعا مفيدا محببا إلى قلوب قرائه ، خالصا لوجهه الكريم ، فتسر به روحى، وتقربه عينى يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم.

الفصل الأول:

التأويل عند الأصوليين

المبحث الأول

حقيقة التأويل لغة ، وعند السلف الصالح ، وفي اصطلاح الأصوليين

أولاً: التأويل في اللغة:

التأويل لغة: الرجوع ، وهو مأخوذ من "آل" الشيء يؤول إلى كذا إذا رجع إليه، ومنه قوله تعالى:"وابتغاء تأويله"(١) أي طلب ما يؤول إليه معناه.

وأول الشيء إليه: ارجعه، ومنه يقال في الدعاء لمن فقد شيئا: أول الله عليك ضالتك. أي أرجعها.

وأولت الشيء إذا فسرته من آل إذا رجع ، لانه رجوع عن الظاهر إلى ذلك الذى آل إليه فى دلالته، قال تعالى:"هل ينظرون إلا تأويله"(٢) أى

١- سورة آل عمران من الآية ٧.

٢- سورة الأعراف من الآية ٥٣.

ما يؤول إليه بعثهم ونشورهم(١).

والتأويل مصدر منه ، ومعناه: الترجيح والتفسير والمرجع والمصير قال الجرجانى:" التأويل فى الأصل : الترجيع"(٢).

وقال أبو عبيد:"..... التأويل: المرجع والمصير، مأخوذ من آل يؤول إلى كذا - أى صار إليه، وأولته : صيرته إليه".

وقال الجوهرى: التأويل : تفسير ما يؤول إليه الشىء ، وقد أولته وتأولته تأولا بمعنى.

وسئل ابو العباس: احمد بن يحيى عن التأويل فقال: التأويل والمعنى والتفسير واحد"(٣).

١- ينظر: شرح الكوكب المنير لابن النجار جـ ٣ صـ ٤٦٠ تحقيق د. محمد الزحيلى، ونزيه حماد ط دار الفكر بدمشق على نفقة جامعة ام القرى.
٢- ينظر: التعريفات للجرجان صـ ٥٠ ط دار الكتب العلمية - بيروت.
٣- ينظر: لسان العرب لابن منظور جـ ١ صـ ١٧١ ، ١٧٢ مادة "أول" ط دار المعارف المصرية، والمعجم الوسيط للدكتور/ ابراهيم انيس وآخرين جـ ١ صـ ٣٣ طبعة ثانيه، والمصباح المنير للفيومى جـ ١ صـ ٢٩ مادة "أول" ط دار الكتب العلميه - بيروت، ومختار الصحاح للرازى صـ ٣٧٩ ط عيسى الحلبى باب اللام فصل الألف.

وعلى هذا فالتأويل يأتى فى اللغة على معنيين:-

أولهما: الترجيع ، أو الرجوع والعود.

وثانيهما: التفسير والبيان لما يؤول إليه الشىء ، ويأتى بهذا المعنى أيضا فى اصطلاح علماء السلف ، بخلاف علماء الأصول فإنهم يفرقون بين التأويل والتفسير كما سيأتى(١).

ثانيا: التأويل عند السلف:

جاء لفظ التأويل فى اصطلاح السلف الصالح على معنيين:

أحدهما: التأويل بمعنى حقيقة الشىء ومايؤول إليه أمره، وما سيقع فى المآل، ومنه قوله تعالى:"وقال يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل"(٢) أى هذا ما آل إليه الأمر من تفسير حقيقة الرؤيا.

ومنه أيضا: قوله تعالى:"هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتى تأويله"(٣) أى حقيقة ما اخبروا به من أمر المعاد.

ومنه ما روى عن عائشة - رضى الله عنها - :"كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكثر أن يقول فى ركوعه وسجوده "سبحانك اللهم ربنا وبحمدك، اللهم اغفر لى ، يتأول القرآن " تعنى أنه يفعل ما أمر به فى قول

١- ينظر صـ بالبحث ٦٩ - ٧١.

٢- سورة يوسف من الآية ١٠٠.

٣- سورة الأعراف من الآيه ٥٣.

الله عز وجل"فسبح بحمد ربك واستغفره إنه كان توابا(١)"(٢).

ومنه كذلك ما حدّث به الزهرى - رحمه الله تعالى - قال:"قلت لعروة:مابال عائشة - رضى الله عنها - تتم فى السفر - يعنى الصلاة - قال: - أي عروة "تأولت كما تأول عثمان" أراد بتأويل عثمان ما روى عنه أنه أتم الصلاة بمكة فى الحج ، وذلك أنه نوى الاقامة بها"(٣).

ومن هذا المعنى أيضا: قول سفيان بن عيينة :"السنة هى تأويل الأمر والنهى"(٤) أى الإئتمار بما أمر به الله سبحانه وتعالى والانتهاء عما نهى عنه ، لأن الكلام نوعان:إنشاء فيه الأمر وإخبار، فتأويل الأمر هو: أن تفعل المأمور به، وتأويل الخبر: وقوع المخبر به، ولا يسمى فهم معنى الخبر

١- سورة النصر الآية ٣.

٢- ينظر: صحيح مسلم بشرح النووى جـ ٢ صـ ١٢١ حديث رقم ١٨٩ كتاب الصلاة باب ما يقال فى الركوع والسجود تحقيق احمد أبو زينه، ط الشعب، وجـ ٤ صـ ٤٠١ طـ دار الريان للتراث.

٣- ينظر: النهاية لابن الأثير جـ ١ صـ ٥١، ولسان العرب لابن منظور جـ ١ صـ ١٧٢، وتفسير النصوص لمحمد أديب صالح جـ ١ صـ ٣٥٨، ٣٥٩.

٤- ينظر: مجموعة فتاوى ابن تيميه جـ ٧ صـ ٣٦٨، والتدمريه: تحقيق الاثبات للاسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع لابن تيميه صـ ٩٤ تحقيق محمد السعوى.

تأويلا(١).

أما المعنى الثاني للتأويل فى اصطلاح السلف فهو التأويل بمعنى التفسير والتوضيح والشرح والبيان . ومن هذا المعنى قوله تعالى:"نبئنا بتأويله إنا نراك من المحسنين"(٢).

أى أخبرنا بتفسير هذه الرؤيا التى رأيناها فى المنام"(٣).

ومنه أيضا قول النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ حين دعا لابن عباس:"اللهم فقهه فى الدين وعلمه التأويل"(٤) أى تفسير القرآن العظيم، ولذلك فقد روى عن مجاهد أنه قال:"عرضت المصحف على ابن عباس من أوله إلى آخره مرات أقفه عند كل آية وأسأله تفسيرها"(٥).

١- ينظر: مجموعة فتاوى ابن تيميه جـ ٧ صـ ٣٦٨ وما بعدها ، والتدمريه صـ ٩٤ تحقيق محمد بن عوده السعوى ط الرياض ـ السعوديه.

٢- سورة يوسف من الآيه ٣٦.

٣- ينظر : تفسير ابن كثير جـ ٢ صـ ٤٧٨ ط المكتبه الشعبيه.

٤- ينظر: المسند للامام احمد جـ ١ صـ ٢٦٩ واللفظ له، وصحيح البخارى جـ ١ صـ ٢٩٤ كتاب الوضوء ، باب وضع الماء عند الخلاء ط دار الريان بلفظ "اللهم فقهه فى الدين" وصحيح مسلم بشرح النووى جـ ٥ صـ ٣٤٦ حديث رقم ١٤١ كتاب فضائل الصحابه باب من فضائل عبد الله بن عباس غير أنه لم يزد على قوله صلى الله عليه وسلم : "اللهم فقهه"وحـ ١٦ ص ٣٧ ط دار الريان للتراث. =

=

فحرص مجاهد على عرض المصحف على ابن عباس - رضى الله عنهما - وسؤاله عن تفسير آياته مرات عديدة إنما كان لعلمه اليقينى بأن ابن عباس ترجمان القرآن اعلم الصحابة بكتاب الله تعالى، وذلك بفضل دعاء النبى صلى الله عليه وسلم ، فدعاؤه صلى الله عليه وسلم مجاب بلا شك.

قال النووى فى شرح الحديث"وفيه اجابة دعاء النبى صلى الله عليه وسلم له فكان من الفقه بالمحل الأعلى"اهـ(١).

وقال صاحب فتح البارى: "وهذه الدعوة مما تحقق اجابة النبى صلى الله عليه وسلم - فيها ، لما علم من حال ابن عباس فى معرفة التفسير والفقه فى الدين رضى الله تعالى عنه"(٢).

وتفسير ابن عباس هذا هو الذى حمل مجاهد ومن وافقه كابن قتيبه، على أن جعلوا الوقف على قوله تعالى : "والراسخون فى العلم"(٣)

= ٥- ينظر: مجموعة الفتاوى جـ ١٣ صـ ٢٨٤، والتدمريه صـ ٩٠ ، ٩١.

١- ينظر : شرح النووى على صحيح مسلم جـ ٥ صـ ٣٤٦؛و جـ ١٦ ص ٣٧ ط دار الريان للتراث.

٢- ينظر : فتح البارى للعسقلانى جـ ١ صـ ٢٠٥ ط دار الريان للتراث.

٣- سورة آل عمران من الآية ٧.

ولم يجعلوه على لفظ الجلالة ـ فجعلوا الراسخين فى العلم يعلمون التأويل ـ أى التفسير ، وذلك لأن مجاهد تعلم من ابن عباس تفسير القرآن كله، وبيان معانيه فظن أن هذا هو التأويل المنفى عن غير الله(١).

مع أنه روي عن ابن عباس انه قال:"التفسير على أربعة أوجه: تفسير تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله ، من ادعى علمه فهو كاذب"(٢).

إذن فمجاهد ـ وهو إمام المفسرين ـ من الذين يحملون التأويل على التفسير، قال النووى :"إذا جاءك التفسير عن مجاهد فحسبك به" وعلى تفسيره يعتمد الشافعى ، وأحمد بن حنبل، والبخارى، وغيرهم، فإذا ذكر أنه يعلم تأويل المتشابه فالمراد به:معرفة تفسيره(٣).

ومن المفسرين الذين حملوا التأويل على التفسير ـ أيضا ـ الامام محمد بن جرير الطبرى، ويظهر ذلك من تسميته تفسيره :"جامع البيان عن

١- ينظر: مجموعة فتاوى ابن تيمية جـ ١٣ صـ ٢٨٤ ، التدمرية لابن تيمية صـ ٩٠ وما بعدها.
٢- هذا الأثر المروى عن ابن عباس قد اورده الطبرى بسنده فى مقدمة تفسيره جـ ١ صـ ٧٥ ط دار المعار ، انظر التدمرية صـ ٩٠ ، وتفسير ابن كثير جـ ١ صـ ٣٤٦ ط عيسى الحلبى.
٣- ينظر: التدمريه لابن تيميه صـ ٩٢.

تأويل آي القرآن" وقد جاء فى مقدمة تفسيره وفى ثنايا متن كتابه ما يؤيد ذلك ويؤكده:

من ذلك قوله فى المقدمة: "ان تأويل جميع القرآن على ثلاثة أوجه: أحدها: ما لاسبيل إلى الوصول إليه، وهو الذى استأثر الله بعلمه وحجب علمه عن جميع خلقه.

الثاني: ما خص الله بعلم تأويله نبيه - صلى الله عليه وسلم - وذلك تأويل جميع ما فيه من وجوه أمره - واجبه وندبه وارشاده - وصنوف نهيه ووظائف حقوقه وحدوده ، ومبالغ فرائضه ومقادير اللازم بعض خلقه لبعض ، وما أشبه ذلك من أحكام آيه التى لم يدرك علمها إلا ببيان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لأمته ، وهذا وجه لا يجوز لأحد القول فيه إلا ببيان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - تأويله بنص منه عليه ، أو بدلالة قد نصبها دالة أمته على تأويله.

الثالث منها: ما يعلم تأويله كل ذى علم باللسان الذى نزل به القرآن ، وذلك إقامة إعرابه ، ومعرفة المسميات بأسمائها اللازمة غير المشترك فيها، والموصوفات بصفاتها الخاصة دون سواها، فإن ذلك لا يجهله أحد من أهل اللسان دون الواجب من أحكامها التى خص الله بعلمها نبيه - صلى الله عليه وسلم - فلا يدرك

علمه إلا ببيانه ، دون ما استأثر الله بعلمه دون خلقه"اهـ(١).

وأما ما جاء فى ثنايا متن كتابه فكان على وفق العنوان الذى وضعه لهذا الكتاب كأن يقول :"ثم يشرع فى تفسيرها ، أو يقول :"واختلف علماء التأويل فى هذه الآيه" وهو يريد علماء التفسير......الخ(٢).

هذا...... وقد تأيد ما قلناه فى التأويل عند السلف الصالح بما ذكره ابن تيميه وابن كثير رحمهما الله تعالى:

قال ابن تيميه :"وأما التأويل فى لفظ السلف فله معنيان:

أحدهما : تفسير الكلام وبيان معناه ، سواء وافق ظاهره أو خالفه. فيكون التأويل والتفسير عند هؤلاء متقاربا، أو مترادفا، وهذا ـ والله أعلم ـ هو الذى عناه مجاهد بقوله:"إن العلماء يعلمون تأويله" ومحمد بن جرير الطبرى ـ حين ـ يقول فى تفسيره :"القول فى تأويل قوله كذا وكذا، واختلف أهل التأويل فى هذه الآية، ونحو ذلك ، ومراده: التفسير.

١- ينظر: مقدمة تفسير الطبرى جـ ١ صـ ٧٤ ـ ٩٢ ط مطبعة عيسى البابي الحلبي بمصر.

٢- ينظر: تفسير الطبرى جـ ١ صـ ٤٠٩ ، جـ ٨ صـ ١٤٧ ـ ١٤٨ ط مطبعة عيسي البابي الحلبي بمصر،ومجموع فتاوى ابن تيميه جـ ١٣ صـ ٢٨٩ ، والتدمريه صـ ٩٢.

والمعني الثاني في لفظ السلف: هو نفس المراد بالكلام، فإن الكلام إن كان طلبا كان تأويله نفس الفعل المطلوب، وإن كان خبرا كان تأويله نفس الشيء المخبر به"اهـ(١).

وقال ابن كثير : ومن العلماء من فصل في هذا المقام وقال : التأويل يطلق ويراد به - في القرآن معنيان :

أحدهما : التأويل بمعني حقيقة الشيء وما يؤول أمره اليه ...
والمعني الآخر : وهو التفسير والبيان والتعبير عن الشيء(٢).

ثم مثل للأول بقوله تعالى : "وقال ياأبت هذا تأويل رؤياي من قبل" وبقوله تعالى"هل ينظرون إلا تأويله"(٣).

ومثل للثانى بقوله تعالى : "نبئنا بتأويله إنا نراك من المحسنين"(٤).

ويمكن أن يفرق بين المعنيين: بأن التأويل بمعنى التفسير ليس له

١- ينظر : مجموع فتاوى ابن تيميه جـ ١٣ صـ ٢٨٨ ، ٢٨٩.
٢- ينظر : تفسير ابن كثير جـ ١ ص ٣٤٧.
٣- المرجع نفسه.
٤- ينظر: تفسير ابن كثير جـ ١ صـ ٣٤٧ ، والآيه سبق عزوها فى صـ ١٨.

وجود فى الخارج ، وإنما وجوده فى الذهن فقط ويعبر عنه بالألفاظ والحروف، فالتأويل حينئذ كالتفسير والشرح والتوضيح للكلام.

أما التأويل بمعنى حقيقة الشىء ونفس المراد من الكلام، فإن له وجودا فى الخارج، فتأويله ـ إذن ـ هو نفس الأمور الموجودة فى الخارج، فيكون بتحقيق الكلام فى الواقع سواء أكان الكلام ماضيا أم مستقبلا. فقوله تعالى على لسان يوسف عليه السلام: "وقال يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل"(١) التأويل هنا هو تحقق رؤيا يوسف ونفس مدلولها الذى تؤول إليه ، والعالم بتأويلها هو الذى يخبر به.

وقوله تعالى فى قصة موسى والعبد الصالح: "قال هذا فراق بينى وبينك سأنبئك بتأويل مالم تستطع عليه صبرا"(٢).

فإن التأويل هنا هو حقيقة الأفعال التى فعلها العبد الصالح من خرقه السفينه بغير إذن صاحبها، وقتله الغلام، وإقامة الجدار، فالتأويل هنا تأويل فعل لا تأويل قول(٣).

ومن هذا كله نعلم أن التأويل فى اصطلاح السلف الصالح وفى

١- سورة يوسف من الآيه ١٠٠.
٢- سورة الكهف الآيات من ٧٨ ـ ٨٢.
٣- ينظر: مجموع فتاوى ابن تيميه جـ ١٣ صـ ٢٨٩ وما بعدها.

كلام المفسرين لايخرج عن معنيين اثنين:

أحدهما: التأويل بمعنى حقيقة الشيء، ونفس المراد من الكلام.

وثانيهما: التأويل بمعنى التفسير والتوضيح والبيان للمعنى.

وكلا المعنيين مستمد من اطلاقات أهل اللغة، فالسلف من أهل اللغة، بل من أئمة اللغة.

والتأويل بهذين المعنيين لا خلاف فيه بين العلماء من سلف وخلف، وإنما الخلاف فى التأويل الذى يكون بصرف اللفظ عن معناه الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به.

قال ابن تيمية :"وهذا هو التأويل الذى يتكلمون عليه فى أصول الفقه ، ومسائل الخلاف ...... وهذا هو التأويل الذى يتنازعون فيه فى مسائل الصفات إذا صنف بعضهم فى إبطال التأويل، أو ذم التأويل، أو قال بعضهم:آيات الصفات لا تؤول ، وقال الآخر:بل يجب تأويلها. وقال ثالث: التأويل جائز يفعل عند المصلحة ويترك عند المصلحة، أو يصلح للعلماء دون غيرهم، إلى غير ذلك من المقالات والتنازع"اهـ(١).

وقال فى موضع آخر:"وهذا هو الذى عناه أكثر من تلكم من المتأخرين فى تأويل نصوص الصفات وترك تأويلها، وهل هذا محمود أو

١- ينظر: مجموع الفتاوى جـ ١٣ صـ ٢٨٨.

مذموم، وحق أو باطل ؟[1].

وهذا ما سنتكلم عنه فى التأويل فى اصطلاح الأصوليين ان شاء الله تعالى:-

---

١- ينظر: التدمريه لابن تيميه صـ ٩١.

ثالثا: التأويل عند الأصوليين:

أ - التأويل عند الشافعي:

لم أظفر بتعريف محدد للتأويل عند الشافعى - رحمه الله تعالى لكن المتصفح لكتابيه: الرسالة، واختلاف الحديث، يجده يقول به فى كثير من الألفاظ ، وأنه يسمى الذهاب إلى أحد المعنيين فى اللفظ المحتمل بدليل تأويلا:

فمثلا تراه حين دافع عن حجية خبر الواحد والعمل به قد بين أنه يجوز تأويل حديث الأحاد إذا كان محتملا لمعنيين ، ولا يجوز التأويل فى نصوص الكتاب الواضحة البينه ، وكذا نصوص السنة المتواترة فقال:"أو يكون الحديث محتملا معنيين فيتأول - يعنى العالم - ويذهب إلى أحدهما دون الآخر".

ثم قال أيضا :"أما ما كان نص كتاب بين ، أو سنة مجتمع عليها فالعذر فيه مقطوع ولا يسع الشك فى واحد منهما، ومن امتنع من قبوله استتيب ، فأما ماكان من سنة من خبر الخاصة الذى قد يختلف الخبر فيه، فيكون الخبر محتملا للتأويل"(١).

كما أن الشافعى حين بين فى رسالته الاختلاف المحرم لم يعتبر التأويل عند الاحتمال من الاختلاف المحرم فقال:"ان كل ما أقام الله به

١- ينظر : الرسالة للشافعى صـ ١٢١ ، ١٢٢ ط المكتبة التجارية الكبرى بمصر.

الحجة فى كتابه ، أو على لسان نبيه - صلى الله عليه وسلم - منصوصا بينا لم يحل الاختلاف فيه لمن علمه.

وما كان من ذلك يحتمل التأويل أو يدرك قياس مذهب المتأول أو القائس إلى معنى يحتمله الخبر أو القياس وإن خالفه فيه غيره لم أقل إنه يضيق عليه ضيق الخلاف فى المنصوص"(١).

كما صرح فى كتابه "اختلاف الحديث" بأن التأويل عنده لا يجوز إلا إذا كان بدليل فقال:"القرآن عربى - كما وصفت - والأحكام فيه على ظاهرها وعمومها، ليس لأحد أن يحيل منها ظاهرا إلى باطن ، ولا عاما إلى خاص الا بدلالة من كتاب الله ، فإن لم تكن فسنة رسول الله تدل على أنه خاص دون عام، أو باطن دون ظاهر، أو اجماع من عامة العلماء الذين لا يجهلون كلهم كتابا ولا سنة، وهكذا السنة..... ثم بين أن الوقوف عند الظاهر وعدم الجنوح إلى الباطن والتأويل بدليل يؤدى إلى الضياع بسبب تعدد المعانى المحتملة، فلا يوجد حجة لأحد على أحد(٢).

إذاً فالتأويل والاحتمال عند الشافعى واقع حين لا يكون النص على الحكم من آية أوحديث واضحا بينا فى دلالته على المعنى المراد، وقام

١- ينظر نفس المرجع صـ ١٥٠.
٢- ينظر: اختلاف الحديث للشافعى صـ ٢٤ تحقيق محمد احمد عبد العزيز ط دار الكتب العلمية بيروت.

دليل من كتاب أو سنة أو اجماع على ترجيح هذا الاحتمال.

وعلى هذا يمكن تعريف التأويل فى اصطلاح الامام الشافعى:
بأنه حمل اللفظ الذى ليس بواضح لاحتماله معنيين فأكثر على أحد معنييه ، أو أحد معانيه بدليل.

ب - التأويل عند من جاء بعد الشافعي:

أما من جاء بعد الامام الشافعى من علماء الأصول فقد اختلفوا فى تعريف التأويل فى الأصطلاح بين مطلق ومقيد:

فمنهم من عرف التأويل المطلق: كإمام الحرمين، وابن السبكى ، ومنهم من عرف التأويل المقيد بكونه صحيحا : كالغزالى، وابن قدامة، ومنهم من عرف النوعين كالآمدى، وابن الحاجب ، وإليك هذه التعاريف ومناقشة ما يمكن مناقشته منها. وترجيح المختار. ثم بيان حقيقة التأويل فى اصطلاح الحنفية فأقول وبالله التوفيق.

تعريف التأويل باطلاق:

من الذين عرفوا التأويل باطلاق:
١ - امام الحرمين الجوينى حيث قال: التأويل : رد الظاهر إلى ماإليه مآله

في دعوى المؤول"[1].

٢ – وابن السبكي حيث قال :"والتأويل: حمل الظاهر على المحتمل المرجوح"[2].

ويمكن الاعتراض على هذين التعريفين: بأن كلا منهما غير جامع لأفراد المعرف، لأنه لم يرد فيهما لفظ "بدليل" حتى يكون التعريف متناولا للتأويل الصحيح ، فيبطل التعريف إذن ، إذ من شرط صحة التعريف أن يكون جامعا لأفراد المعرف،وعليه فينبغي أن يزاد في تعريف كل منهما قوله "بدليل" حتى يكون جامعا لافراد المعرف متناولا للتأويل الصحيح[3].

ويجاب عنه: بأن كون التأويل بدليل هو المتبادر إلى الأذهان، فيجوز الاستغناء عن هذا اللفظ ، لكونه معلوما حينئذ.

وإن سلم عدم التبادر فلا نسلم فساد التعريف ، لأنه تعريف لمطلق التأويل فهو تعريف له بالأعم وقد أجازه الأقدمون، واختاره بعض المتأخرين

١- ينظر: البرهان لامام الحرمين الجويني جـ ١ صـ ٥١١ تحقيق د. عبد العظيم الديب توزيع دار الانصار بالقاهره.

٢- ينظر: جمع الجوامع لابن السبكي جـ ٢ صـ ٥٦ ط المطبعة الازهرية المصرية طبع مع شرح المحلي وحاشية البناني.

٣- ينظر: نشر البنود للشنقيطي جـ ١ صـ ٢٦٣ ط دار الكتب العلميه بيروت ـ لبنان.

كما صرح بذلك البنانى(١).

تعريف التأويل الصحيح:

من الذين عرفوا التأويل الصحيح المقيد بدليل : الامام الغزالى ، وتبعه ابن قدامة.

١ - تعريف الغزالي:

- قال الامام الغزالى: التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذى يدل عليه الظاهر"(٢).

وقد اعترض عليه الآمدى باعتراض من ثلاثة وجوه:

الأول: انه تعريف بالمباين فلا يصح ، لأنه عرف التأويل بنفس الاحتمال الذى حمل عليه اللفظ ، وليس كذلك، لأن التأويل هو حمل اللفظ عليه ، وليس الاحتمال، وفرق بين الاحتمال وحمل اللفظ.

والوجه الثاني: أنه قال :"يعضده دليل .. " وهذا يجعل التعريف غير جامع ، لأنه حينئذ لم يعرف مطلق تأويل الشامل للذى عضده دليل ، والذى لم يعضده دليل ، ولا شك أن من أنواع التأويل: التأويل الذى لا يكون بدليل ، ولهذا يقال: تأويل من غير دليل" وعليه فتعريفه

١- ينظر: حاشية البنانى على شرح جمع الجوامع جـ ٢ صـ ٥٦.
٢- ينظر: المستصفى للغزالى جـ ١ صـ ٣٨٧.

هذا لنوع واحد من التأويل فلا يصح، إذ من شرط صحة التعريف أن يكون جامعا لأفراد المعرف، ولذلك قال الآمدى : "والحق فى ذلك أن يقال : أما التأويل من حيث هو تأويل مع قطع النظر عن الصحة والبطلان فهو: حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر مع احتماله له" اهـ(١).

الوجه الثالث: انه قال :يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذى دل عليه الظاهر" وهذا يجعل التعريف غير جامع أيضا فلا يصح ، لأنه لا يشمل التأويل الذى يكون بصرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى غيره بدليل قطعى لا ظنى ، إذ من المعلوم أن التأويل منه ما هو بدليل ظنى، ومنه ما هو بدليل قطعى(٢).

ويجاب عن الاعتراض بما يلى:

أما الوجه الأول فيجاب عنه: بأن الغزالى لم يرد بالتأويل نفس الاحتمال الذى حمل اللفظ عليه ـ كما يظن ـ وإنما أراد بالتأويل: المؤول إليه ، وهو المعنى الذى صرف إليه الظاهر كما صرح بذلك التفتازانى(٣).

١- ينظر: الاحكام للآمدى جـ ٢ صـ ١٩٩ ط صحيح.

٢- ينظر: الاحكام للآمدى جـ ٢ صـ ١٩٨.

٣- قال التفتازانى فى حاشيته على مختصر ابن الحاجب جـ ٢ صـ ١٦٨ :"مراد الغزالى بالتأويل: المؤول إليه، اعنى المعنى الذى صرف إليه الظاهر كما فى قوله: التأويل قد يكون قريبا فيترجح بأدنى مرجح ، وبالاحتمال =

ويجاب عن الوجه الثاني: بأنا لا نسلم أن التعريف غير جامع ، لأن الغزالى لم يرد من تعريفه هذا تعريف مطلق التأويل حتى يعترض عليه بعدم شموله للتأويل الذى لم يعضده دليل.

وإنما أراد نوعا معينا من التأويل، وهو التأويل الصحيح الذى عضده دليل ، يؤيد ذلك سياق كلامه، واستدراك الآمدى صاحب الاعتراض عقب ذلك بقوله "إلا أن يقال:إنما أراد - يعنى الغزالى - تعريف التأويل الصحيح دون غيره"(١) فكان من الممكن للآمدى أن يعتبر كلام الغزالى مرادا به التأويل الصحيح ثم يعترض على التعريف على هذا الأساس(٢) حتى يستريح ويريح.

ويجاب عن الوجه الثالث: بأنا لا نسلم كونه غير جامع لعدم شموله التأويل المقطوع به ..... لأنه لا منافاة بين أن يكون التأويل بدليل ظنى أو بدليل قطعى ، فإنه إذا جاز أن يكون صرف اللفظ عن ظاهره إلى غيره بدليل ظنى كافيا فى التأويل، فلأن يجوز الصرف بدليل قطعى من باب أولى.

وأيضا فإنه ليس من شرط التأويل أن يكون مقطوعا به ، وإنما

= المحتمل ، ومثل هذا شائع فى عبارة القوم"اهـ .

١- ينظر: الاحكام للآمدى جـ ٢ صـ ١٩٩.

٢- ينظر: تفسير النصوص جـ ١ صـ ٣٦٩ لمحمد اديب صالح.

يشترط ذلك فى التفسير ، لذا قيده الغزالى بغلبة الظن دون القطع. قال التفتازانى :"قيد بغلبة الظن لما تقرر عندهم من أن التأويل ظن بالمراد ، والتفسير قطع به"(١).

٢ - تعريف ابن قدامة:

عرف ابن قدامة التأويل بأنه "صرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر الي احتمال مرجوح به لاعتضاده بدليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذى دل عليه الظاهر"(٢).

وهذا التعريف يخالف تعريف الغزالى من جهة، ويوافقه من جهة أخرى:

أما جهة المخالفة: فهى أنه لم يجعل التأويل هو نفس الاحتمال كما فعل الغزالى، بل جعله صرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر، وعليه فلا يرد عليه ما ورد على الامام الغزالى من هذه الجهة.

أما جهة الموافقه: فهى أنه قد وافق الغزالى فى القول بغلبة الظن فى دليل التأويل ، وفى اقتصاره على التأويل الذى يعضده دليل، وهو التأويل الصحيح ، لذلك يرد على تعريف ابن قدامة من هذه الجهة ما ورد على

١- ينظر: حاشية التفتازانى على مختصر ابن الحاجب جـ ٢ صـ ١٦٨.

٢- ينظر : روضة الناظر لابن قدامة حـ ٢ ص ٣٠ - ٣٢ طبع مع نزهة الخاطر العاطر.

الغزالى من اعتراضات ، والجواب هنا كالجواب هناك(١).

تعريف من صرح بالنوعين:

من الذين عرفوا التأويل بنوعيه: المطلق ، والصحيح : الآمدى، وابن الحاجب:

قال الآمدي : "أما التأويل من حيث هو تأويل مع قطع النظر عن الصحة والبطلان: فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له.

ثم عرف بعد ذلك التأويل الصحيح بقوله :"وأما التأويل المقبول الصحيح فهو: حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له بدليل يعضده"(٢).

وأما **ابن الحاجب** فقد عرف التأويل المطلق بقوله :"التأويل :حمل الظاهر على المحتمل المرجوح ، وإن أردت الصحيح زدت: بدليل يصيره راجحا"(٣).

١- يراجع صـ ٣٠-٣٢ بالبحث.
٢- ينظر : الاحكام للآمدى جـ ٢ صـ ١٩٩ ط صبيح.
٣- ينظر: مختصر ابن الحاجب جـ ٢ صـ ١٦٨ مع شرح العضد ، وحاشية السعد ط مكتبة الكليات الازهرية.

ويلاحظ أن ابن الحاجب تأثر كثيرا بالآمدى فى تعريف التأويل حيث عرف المطلق أولا ثم الصحيح ، كما أن تعريفه لهما لم يختلف عن تعريف الآمدى إلا فى اختصار بعض الألفاظ وهذا أمر طبيعى ، فكتابه هذا مختصر لمختصره الكبير "منتهى السؤل والأمل فى علمى الأصول والجدل" الذى اختصر فيه كتاب الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى.

لهذا كان تعريف الآمدى جديرا بالاهتمام باعتباره الأصل.

شرح تعريف الآمدى:

قوله :"حمل اللفظ على غير مدلوله: قيد فى التعريف جيىء به لإخراج ما إذا كان حمل اللفظ على نفس مدلوله، فإنه لا يسمى تأويلا.

وقوله :"الظاهر منه" قيد ثان، وجيىء به لإخراج أمرين:

أحدهما: النص فإنه لا يحتمل التأويل عند الجمهوور ومنهم الآمدى.

وثانيهما: حمل المشترك على أحد معنييه فإنه لا يسمى تأويلا عندهم.

وقوله: "مع احتماله له" قيد ثالث وجيىء به لاخراج ما إذا كان صرف اللفظ عن مدلوله الظاهر إلى مالا يحتمله أصلا، فإنه لا يكون تأويلا صحيحا.

وقوله: "بدليل يعضده" أراد بالدليل: ما يعم القطعى والظنى، وهو قيد أخير جيىء به لإخراج ما إذا كان التأويل من غير دليل فإنه لا يكون

تأويلا صحيحا أيضا.

ومن هذا نعلم: أن التأويل ـ عند الجمهور ـ لا يتطرق إلى النص ، ولا إلى المجمل، وإنما يتطرق إلى ما كان ظاهرا لا غير(١) خلافا للحنفية كما سيتضح قريبا ان شاء الله تعالى.

قال ابن أمير الحاج:"وقالوا حمل الظاهر، لأن النص لا يتطرق إليه التأويل ، وتعيين أحد مدلولى المشترك لا يسمى تأويلا، وعلى المحتمل : لأن الظاهر على ما لايحتمله لا يكون تأويلا أصلا، والمرجوح ، لأن حمله على محتمله الراجح ظاهر" اهـ(٢).

وقال صاحب شرح الكوكب:"إن الحمل بلا دليل محقق لشبهة يخيل للسامع أنها دليل، وعند التحقيق تضمحل يسمى تأويلا فاسدا، وإن حمل معنى اللفظ على ظاهره لا يسمى تأويلا ، وكذا حمل المشترك ونحوه من المتساوى على أحد محمليه، أو محامله لدليل" اهـ(٣).

١- ينظر: الاحكام للآمدى جـ ٢ صـ ١٩٩ ط صبيح، ونشر البنود للشنقيطى جـ ١ صـ ٢٦٣.

٢- ينظر: التقرير والتحبير لابن أمير الحاج جـ ١ صـ ١٥٢ ، وينظر مثله فى تيسير التحرير لأمير باد شاه جـ ١ صـ ١٤٤، ١٤٥.

٣- ينظر: شرح الكوكب المنير لابن النجار جـ ٣ صـ ٤٦١.

والواقع: أن جميع هذه التعاريف التى ذكرها جمهور الأصوليين من شافعية، ومالكية، وحنابله صالحة لتوضيح معنى المعرف جامعة لكل افراده، مانعة من دخول الغير فيه ، سواء أكانت للتأويل المطلق ، أم للصحيح منه ، أم لكل منهما ، ذلك أن من عرف التأويل باطلاق: إما أنه يعنى التأويل الصحيح، إذا هو المراد من اللفظ عند الاطلاق ، ولم يصرح بقوله:"بدليل" لتبادره إلى الذهن ، لأنه معلوم بداهة: أن التأويل لا يكون إلا بدليل.

أو أنه أراد تعريف التأويل بمعناه الأعم، وذلك جائز عند المتقدمين ، وبعض المتأخرين.

وأما من عرف الصحيح فقط ، وهو الذى ذكر فيه قيد "الدليل" فقد أراد تعريف التأويل الذى يعمل به فى استنباط الأحكام ، وهو التأويل الصحيح، ولا مانع من تعريف أحد النوعين وهو المحتاج إليه، وترك الآخر لعدم الحاجة إلى معرفته.

وأما من فصل فعرف المطلق بتعريف ، والمقبول الصحيح بتعريف آخر فقد استراح وأراح عملا بقوله "إذا كان التصريح ممكنا فهو أولى من التلميح"، وإذا كان لي من اختيار فإنى اختار تعريف الآمدى للتأويل الصحيح ليكون ممثلا لتعريف التأويل فى اصطلاح جمهور الأصوليين: وهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له بدليل يعضده، وذلك

لصراحته ووضوحه، وقد اتضح ذلك من خلال شرح قيوده واخراج محترزاته المذكورة آنفا.

تعريف الحنفيه

تمهيد : قبل تعريف التأويل فى اصطلاح الحنفية تجدر الاشارة إلى أمرين:

أولهما :هل المؤول - أو التأويل - من اقسام النظم عندهم؟

وثانيهما: هل عرفوا المؤول أم التأويل؟

وللاجابة عن الأول وكون المؤول هل يعتبر من أقسام النظم عند الحنفية أم لا أقول:

قد اختلف علماء الأصول من الحنفية فى كون المؤول من أقسام النظم صيغة ولغة(١) أم لا ، على قولين:

١- صيغة اللفظ :هى ما يفهم من هيئته، أي حركاته وسكناته وترتيب حروفه. أما لغة اللفظ: فهي ما يفهم من مادة تركيبه ، فلفظ "ضرب" - مثلا - يفهم من حروفه ومادة تركيبه استعمال آلة الضرب فى محل قابل له، ويفهم من هيئته وقوع ذلك الفعل فى الماضى وأنه مذكر... ينظر: كشف الأسرار على أصول البزدوى جـ ١ صـ ٨٠، وفتح الغفار لابن نجيم جـ ١ صـ ١٣.

الأول: وبه قال جمهورهم - هو أن المؤول من أقسام النظم صيغة ولغة ، وأن الحكم بعد التأويل يضاف إلى تلك الصيغة، ولذلك قسم البزدوى ومن وافقه من جمهور الحنفية - النظم صيغة ولغة إلى أربعة أقسام : العام، والخاص ، والمشترك ، والمؤول ، وذلك أن المؤول وإن كان من المشترك عندهم - كما سيأتى - إلا أن الحكم بعد التأويل يضاف إلى الصيغة والوضع(١).

الثاني: وبه قال صدر الشريعة ، وهو أن المؤول ليس من أقسام الوضع صيغة ولغة ، وإنما هو من رأي المجتهد ، وأن الحكم بعد التأويل لا يضاف إلى الصيغة ، ولذلك قسم اللفظ باعتبار الوضع صيغة ولغة إلى أربعة أقسام هى: العام، والخاص ، والمشترك، والجمع المنكر ، ولم يعد المؤول منها - ثم قال :"وإنما لم أورد المؤول فى القسمة ، لأنه ليس باعتبار الوضع ، بل باعتبار رأى المجتهد""(٢).

والراجح : الأول ، وهو أن المؤول من أقسام النظم صيغة ولغة وذلك أن الحنفية عرفوه - كما سيأتى - بأنه ما ترجح من المشترك ببعض وجوهه بغالب الرأى ، ولا شك أن حمل المشترك على أحد معانيه بالنظر إلى

١- ينظر: اصول البزدوى مع كشف الأسرار جـ ١ صـ ٨٣ ضبط المعتصم بالله، وأصول السرخسى جـ اصـ ٢٨٠ ، وكشف الاسرار على المنار للنسفى جـ ١ صـ ٢٠٤ ، ٢٠٥.

٢- ينظر: التوضيح على التنقيح لصدر الشريعة جـ ١ صـ ٣٣.

الصيغة لا يخرجه عن كونه من أقسام النظم صيغة ولغة ، لأن المؤول وإن كان من المشترك فإن الحكم بعد التأويل يضاف إلى الصيغة ، وعليه فلابد وأن يكون داخلا فيها(١).

ويجاب عن الأمر الثانى ، وكون الحنفية هل عرفوا المؤول . أم التأويل؟

بأن علماء الحنفية الذين وقفت على كتبهم عرفوا المؤول ولم يعرفوا التأويل - عدا أبي منصور الماتريدى فقد عرف التأويل كما فعل الجمهور(٢).

ونظرا لأن التأويل أكثر استعمالا من المؤول كما صرح

١- يتظر : التلويح للتفتازانى جـ ١ صـ ٣٣، وفتح الغفار لابن نجيم جـ ١ صـ ١١.

٢- حيث عرف التأويل بقوله"وأما التأويل فهو بيان منتهى الأمر ، مأخوذ من آل يؤول - أى رجع ... فهو يتوجه الكلام إلى ما يتوجه إليه".أهـ. ينظر : تأويلات أهل السنة للشيخ ابي منصور الماتريدى السمرقندى الحنفى المتوفى سنة ٣٣٣ هـ تحقيق د. محمد مستفيض الرحمن ط مطبعة الارشاد بغداد سنه ١٤٠٤ هـ.

الأصفهانى(١) وابن قاسم العبادى(٢).

وأن تعريف التأويل يتناسب مع أقسام التأويل الأتية، كما صرح البنانى (٣) فضلا عن مناسبته لعنوان البحث فإنى سألتزم مسلك الجمهور وأعرف التأويل فى اصطلاح الحنفية بعد استخلاصه من نصوصهم فى تعريف المؤول فأقول وبالله التوفيق:

التاويل في اصطلاح الحنفية يطلق علي معنيين:

أحدهما: يتفق مع تعريف التأويل فى اصطلاح الجمهور.

وثانيهما: خاص بهم لايشاركهم فيه أحد.

قال صاحب تيسير التحرير:

"فالمؤول له معنيان: أحدهما :مخصوص بالحنفية، والآخر مشترك بينهم وبين غيرهم(٤).

١- قال الاصفهانى: لما كان الظاهر اكثر استعمالا من الظهور ، والتأول أكثر استعمالا من المؤول تعرض المصنف - يعنى ابن الحاجب - لتفسير الظاهر دون الظهور ، وفى التأويل فعل بالعكس ، أى تعرض لتعريف التأويل دون المؤول"اهـ بيان المختصر جـ ٢ صـ ٤١٨.

٢- ينظر : حاشية البناني علي شرح المحلي علي جمع الجوامع حـ٢ ص ٥٦.

٣- ينظر : نفس المرجع.

٤- ينظر: تيسير التحرير لأمير باد شاه جـ ١ صـ ١٤٣.

فأما الذى يشترك فيه الحنفية والجمهور فقد أوضحه صاحب التقرير والتحبير بقوله :"ولا ينكر إطلاقه - أى المؤول - على المصروف عن ظاهره بمقتض أيضا- أحد، فلا يختص به حنفى ولا شافعى"(١).

وعلى هذا يعرف التأويل بالمعنى الأول عند الحنفية بأنه : صرف اللفظ عن معناه الذى دلالته عليه ظنية الى معنى يحتمله احتمالا مرجوحا لدليل يقتضيه(٢) وهذا لا فرق فيه بين حنفى وغيره.

أما المعنى الثانى: وهو التأويل الخاص بالحنفية، فهو مبنى على تقسيمهم الألفاظ إلى واضحة، وخفية ، فإن حملت الألفاظ الواضحة على بعض وجوهها كانت مؤولة عندهم ، وكذلك إذا زال الخفاء عن الألفاظ الخفية كانت مؤولة أيضا.

لكن الذين عرفوا المؤول الخاص بالحنفية لم يعرفوه بما يشمل كل ذلك، بل عرفوه بما يتناول البعض دون البعض كما سيتضح من نصوصهم:

قال البزدوى فى تعريفه:"المؤول: ما ترجح من المشترك بعض وجوهه

١- ينظر: التقرير والتحبير لابن أمير الحاج جـ ١ صـ ١٥١ ط مصوره عن مطبعة بولاق مصر.
٢- ينظر: تيسير التحرير جـ ١ صـ ١٤٢.

بغالب الرأى"(١) وبمثله عرفه النسفى(٢) ، والخبازى(٣).

وقال السرخسى :"أما المؤول فهو تبين بعض ما يحتمل المشترك بغالب الرأى والاجتهاد"(٤) والاجتهاد عنده هو غالب الرأى كما صرح بذلك.

وعلى هذا يمكن تعريف التأويل الخاص بالحنفيه بأنه: ترجيح(٥) بعض وجوه المشترك بغالب الرأى.

شرح التعريف:

المراد بالمشترك عند البزدوى : ماتناول أفرادا مختلفة الحدود على

١- ينظر: اصول البزدوى جـ ١ صـ ١١٧، وكشف الاسرار لعبد العزيز البخارى ضبط وتعليق: محمد المعتصم بالله البغدادى ط دار الكتاب العربى - بيروت - لبنان.
٢- ينظر: كشف الاسرار على المنار للنسفى جـ ١ صـ ٢٠٤.
٣- ينظر: المغنى فى اصول الفقه للخبازى صـ ١٢٢.
٤- ينظر: أصول السرخسى جـ ١ صـ ١٢٧.
٥- قلت "ترجيح" جريا على مسلك الجرجانى فى تعريفاته ، اذ بعدما عرف التأويل بقول:"صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله ...... عرف المؤول بقوله:ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأى . لأنك إذا تأملت موضع اللفظ وصرف اللفظ عما يحتمله من الوجه إلى شىء معين بنوع رأى فقد أولته إليه" التعريفات صـ ٥٠ ، ١٩٦.

سبيل البدل: كالقرء للحيض والطهر ، وكالعين فإنه اسم للناظرة والشمس... قال البخارى شارح كتابه:"...... فإن سياق كلامه - يعنى البزودى - يدل على أن المراد هو المشترك الذى سبق ذكره ، فإن المعرفة إذا أعيدت معرفة كانت الثانيه عين الأولى(١) أى أن المعرف لما عرف المشترك فى اصطلاح الحنفيه - بما ذكر - ثم ذكر لفظ المشترك معرفا فى تعريف المؤول بعده علم أنه أراد من المشترك الثانية عين المشترك الأولى.

وقوله "بغالب الرأى" أريد به الظن الغالب سواء حصل بخبر الواحد أو بالقياس ، أو نحوه ، والمعنى حينئذ: أن المشترك إذا بقى على حاله ولم يترجح أحد معنييه، أو أحد معانيه فهو مشترك، وإن ترجح أحد معنييه ، أو أحد معانيه بتأويل المجتهد صار ذلك المشترك بعينه مؤولا(٢).

المناقشة :

وبناء على هذا يمكن مناقشة تعريف البزدوى ومن وافقه - بأنه غير جامع لأفراد المعرف عند الحنفية من وجهين :

الأول: أن قوله "من المشترك" يجعل المؤول - أو التأويل - قاصرا على

١- ينظر: كشف الاسرار على أصول البزدوى جـ ١ صـ ١١٨ ط دار الكتاب العربى - بيروت.

٢- ينظر: المرجع السابق ، وكشف الاسرار على المنار للنسفى جـ ١ صـ ٢٠٤ ، ٢٠٥ ، التلويح للتفتازانى جـ ١ صـ ٣٣.

ترجيح أحد وجوه المشترك خاصة ، فلا يتناول: الخفى، والمشكل
- والمجمل إذا زال خفاؤها بدليل ظنى : كخبر الواحد والقياس
مع أنها من المؤول عند الحنفية بلا خلاف(١).

الثاني: أن قوله "من المشترك "مع قوله"بغالب الرأى" يجعل التعريف غير
شامل للظاهر والنص إذا حملا على بعض وجوههما ليس بغالب
الرأى ، ومع ذلك فهما من المؤول بلا خلاف عندهم(٢).

فإن قيل: يحتمل أن يكون المراد بالمشترك: ما فيه نوع خفاء، وبغالب الرأى: ما يوجب الظن، وعليه فالتعريف يشمل جميع الألفاظ الخفيه إذا زال خفاؤها بخبر الواحد أو القياس(٣).

أجيب: بأنه وإن سلم جدلا بهذا التفسير ، فإن التعريف يظل غير جامع لأفراد المعرف عند الحنفية ، لأنه لا يشمل الظاهر والنص إذا حملا على بعض وجوههما، فهما من المؤول بلا خلاف عندهم - كما سبق - ومع ذلك لم يشملهما التعريف.

فإن قيل: يحتمل أن يكون قوله "من المشترك" بمعنى المحتمل ،

١- ينظر: شرح ابن ملك على المنار صـ ٣٤٦.

٢- ينظر: شرح ابن ملك على المنار صـ ٣٤٦، التلويح على التوضيح جـ ١ صـ ٣٣.

٣- ينظر: كشف الاسرار على أصول البزدوى جـ ١ صـ ١١٨ ضبط وتعليق المعتصم بالله، وشرح ابن ملك على المنار صـ ٣٤٦.

وليس ما فيه نوع خفاء ، وعليه يكون معنى المؤول : ما ترجح من اللفظ المحتمل بعض محتملاته، ليتناول الجميع، أو يكون قوله "من المشترك" من القيود الاتفاقيه التى لا تخرج شيئا فهو زائد لا معنى له ، وعلى هذايصبح التعريف جامعا لأفراد المعرف(١).

أجيب: بأن هذه التفسيرات غير مسلمة، لأن سياق كلام المعرف يردها، فقد سبق أن بينا أن البزدوى يقصد من المشترك الوارد فى تعريف المؤول عين المشترك الاصطلاحى الذى عرفه أولا، لأن المعرفة إذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الأولى كما سبق(٢).

ثم إن القول بأنه "قيد زائد لا معنى له" لا يصح ، لأنه يجعل التعريق مشتملا على بعض الالفاظ المهمله التى لا معنى لها مع امكان اعمالها وحملها على معنى ، ولا شك ان اعمال اللفظ أولى من إهماله كما قال علماء الأصول.

لذا فلا يسلم تعريف البزدوى ومن وافقه من الاعتراض إلا إذا قيل: إنه تعريف لنوع واحد من أنواع المؤول، وهو المؤول من المشترك كما صرح بذلك ابن نجيم الحنفى حيث قال :"ليس المراد هنا تعريف مطلق المؤول - وهو ما رفع اجماله بظنى، بل المؤول من المشترك، لأنه الذى من

١- ينظر: كشف الاسرار على أصول البزدوى جـ ١ صـ ١١٨.

٢- ينظر : كشف الاسرار على أصول البزدوى جـ ١ صـ ١١٨.

أقسام النظم صيغة ولغة ، وبه اندفع ما أورد على التعريف ، وهو أولى من تأويل المشترك بما فيه خفاء ، وغالب الرأى بالدليل الظنى ليشمل ماذكر، فإن فيه خروجا عن المبحث" اهـ(١).

وعلى هذا فما ذكر من تعاريف للمؤول عند الحنفية - فيما اعلم - إنما هو لنوع واحد من المؤول، وهو المؤول من المشترك ، أما باقى أنواع المؤول عندهم : وهو المؤول بحمل الظاهر والنص على بعض وجوههما وبزوال خفاء الخفى ، والمشكل ، والمجمل ، فلا يشملها التعريف.

لكن لا يصح الاعتراض بها على من عرف المؤول بهذا التعريف لأنه يمكن أن يقول: ما قصدت إلا تعريف نوع واحد ، وهو المؤول من المشترك، لأنه لامانع من أن يعرف بعض الأنواع ،ويترك البعض الآخر.

نخلص من هذا كله إلى أن التأويل فى اصطلاح الحنفية خاصة هو ترجيح أحد وجوه المشترك بغالب الرأى ، وأن هذا التعريف إنما لنوع واحد من التأويل ، وهو التأويل بالحمل على أحد وجوه المشترك بغالب الرأى.

مع ملاحظة أنى لم اظفر بتعريف للتأويل ، أو المؤول للحنفية فى كتبهم التى وقفت عليها يجمع كل أفراده بحيث يشمل: الألفاظ التى رفع اجمالها بظنى: كالخفى ، والمشكل ، والمجمل إذا زال خفاؤها

١- ينظر : فتح الغفار لابن نجيم جـ ١ صـ ١١١، ١١٢.

بخبر الواحد،أو القياس دون اضمار أو تأويل. وكذا الظاهر والنص إذا حملا على بعض وجوهها ، فإن كل هذه الألفاظ داخلة فى التأويل وتصير مؤولة عندهم، ومع ذلك لم يضمها تعريف واحد ، مثل تعريف الجمهور للتأويل المطلق ، أو الصحيح.

وعليه فلا يصح لى الاعتماد عل تعريف البزدوى ومن وافقه من الحنفية - الذين وقفت على كتبهم فى توضيح معنى المعرف ، لذا رأيت أن أعرفه بتعريف جامع لكل أفراده فى اصطلاح الحنفية ، وهو ما يسمى : التعريف بالتقسيم فأقول:

التأويل: هو ما رفع إجماله بظنى ، أو حمل الظاهر، والنص على بعض وجوهها. أو ترجح أحد وجوه المشترك بغالب الرأى.

وعلى هذا فالتأويل عند الحنفية ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: تأويل برفع اجمال اللفظ بظنى: كخبر الواحد أو القياس وهذا يشمل الخفى ، والمشكل ، والمجمل إذا زال خفاؤها بظنى.

والثاني: تأويل بحمل الظاهر والنص على بعض وجوهها ، وهذا يتناول الظاهر والنص إذا حملا على بعض وجوهها.

الثالث: تأويل بترجيح أحد وجوه المشترك بغالب الرأى والاجتهاد، وهذا هو التأويل من المشترك الذى عرفه الحنفية فى كتبهم - والله اعلم بالصواب.

المبحث الثاني

شروط التأويل والفرق بينه وبين التفسير

أولا : شروط التأويل:

تمهيد: مما لا شك فيه أن الأصل فى الشرع حمل الكلام على ظاهره ، وأنه لا يشترط فى فهم ما يظهر من اللفظ أكثر من جريانه على اللسان العربى، كما صرح بذلك الشاطبى(١).

كما أن الأصل عدم التأويل ، لأن التأويل خلاف الأصل لا يصار إليه إلا لدليل. وعلى ضوء هذا الأصل ، وحفاظا على نصوص الشريعة من نزعات الهوى، وقطعا للطريق أمام أولئك الذين يعمدون إلى التأويلات الفاسدة فيضلوا ويضلوا - وضع أئمة الشرع شروطا للتأويل وعن طريق هذه الشروط يعرف التأويل الصحيح المقبول المستوفى لشروطه من الباطل المردود الذى لم تتوفر فيه هذه الشروط ، أو بعضها ، لأن المتأولين - كما قال ابن القيم - "أصناف عديده بحسب الباعث لهم على التأويل ، وبحسب قصور أفهامهم ووفورها وأعظمهم توغلا فى التأويل الباطل من فسد قصده وفهمه، كلما ساء قصده وقصر فهمه، كان تأويله أشد انحرافا، فمنهم من يكون تأويله لنوع هوى من غير شبهة، بل يكون على بصيرة من الحق . ومنهم من يكون تأويله لنوع شبهة عرضت له أخفت عليه الحق، ومنهم من يكون تأويله لنوع هدى من غير شبهه ، بل يكون على بصيره من الحق، ومنهم من

١- ينظر: الموافقات للشاطبى جـ ٣ صـ ٣٩١.

يجتمع له الأمران الهوى فى القصد ، والشبهة فى العلم(١).

وهذه الشروط التى وضعها الأئمة للتأويل الصحيح أهمها ما يأتى:

الشرط الأول:

أن يكون المؤول أهلا للتأويل(٢).

وذلك لأن التأويل نوع من الاجتهاد ، فالمجتهد المؤول يبذل غاية وسعه فى معرفة مراد الشارع من النص القابل للتأويل ، وذلك بالنظر فى اللفظ ، وفى معناه المحتمل الذى ليس بظاهر ، فان رأى - بعد زوال الجهد - حمل اللفظ على ظاهره، حمله عليه ، لأنه الأصل، وإن رأى العمل بالمعنى الذى ليس بظاهر فحينئذ ينبغى توافر شروط التأويل المذكوره ، والتى لا يعرفها إلا من كان أهلا للاجتهاد متوفرة فيه شروطه: كالعلم باللغة العربية، وبمقاصد التشريع وأسرار الشريعة ، وغير ذلك من الشروط التى أوجب الأصوليون توفرها فى الاجتهاد، وكذا من اتصف به وهو المجتهد(٣).

١- ينظر: اعلام الموقعين لابن القيم جـ ٤ صـ ٢٥٠-٢٥١ ط مطابع الاسلام بمصر.

٢- ينظر : الاحكام للآمدى جـ ٢ صـ ١٩٩ ط صبيح.

٣- ذكر الأصوليون شروطا للاجتهاد المطلق. وكذا من اتصف به وهو المجتهد المطلق منها ما يأتى : ١ـ البلوغ ٢ ـ العقل ٣ ـ شدة الفهم ٤ ـ الايمان ٥ ـ العلم بالبراءة الاصليه ٦ ـ العلم باللغة العربية ٧ ـ العلم بالقرآن الكريم ناسخه ومنسوخه وبأسباب النزول ٨ ـ العلم بالسنة المطهرة ناسخها ومنسوخها وبأسباب ورودها ٩ ـ العلم بالاجماع ١٠ـ العلم بأصول الفقه ١١ـ العلم بمقاصد الشريعة ١٢ ـ العلم بالقواعد الكلية ، وقد فصلت

وعليه فالتأويل نوع من الاجتهاد وأنه يختلف باختلاف أحوال المجتهدين وتعددهم ، فيشترط فيه ما يشترط في الاجتهاد وكذا المؤول بشترط فيه ما يشترط في المجتهد.

الشرط الثاني :

أن يكون التأويل - أى المعنى المؤول إليه - موافقا لوضع اللغة ، أو عرف الاستعمال، أو عادة صاحب الشرع(١) ، وذلك لأن الشريعة الاسلامية جاءت بلغة العرب، وجرت على عرفهم الخاص في الاستعمال ، وعلى عادة صاحب الشرع. فإذا لم يكن التأويل موافقا لتلك اللغة ، ولا لذلك العرف، أو عادة صاحب الشرع لم يكن مقبولا ، بل يصبح باطلا مردودا.

وفى ذلك يقول الشاطبى :"أن يرجع إلى معنى صحيح فى الاعتبارمتفق عليه فى الجملة بين المختلفين"(٢) أى أن اللفظ المؤول إليه يجب أن يحتمل المعنى الذى أول إليه ، وذلك بأن يقوم التأويل على معنى صحيح متفق عليه فى الجملة بين المختلفين، ولا يكون كذلك إلا إذا كان وضع اللفظ قابلا له لغة بوجه من وجوه الدلالة حقيقة أو مجازا أو

القول فى هذه الشروط فى كتابى : بحوث فى الاجتهاد صـ ٧١ - ١٢١ ط مطبعة الامانه ٣ ش جزيزة بدران شبرا مصر، فارجع إليه إن شئت.

١- ينظر: ارشاد الفحول للشوكانى صـ ١٥٦.

٢- ينظر: الموافقات للشاطبى جـ ٣ صـ ٩٩.

كناية(١).

ويقول الآمدى :"أن يكون اللفظ قابلا ، بأن يكون اللفظ ظاهرا فيما صرف عنه محتملا لما صرف إليه"(٢).

وعلى هذا فالعام إذا صرف عن عمومه وأريد به بعض أفراده "بدليل فهو تأويل صحيح ، لأن العام يحتمل التخصيص ، وحين يراد به بعض أفراده بدليل فقد أول إلى معنى يحتمله يوافق وضع اللغة ، وعرف الاستعمال ، ولذلك قالوا: ما من عام إلا ويحتمل التخصيص، كذلك الحقيقة إذا صرفت إلى المجاز بقرينة مقبولة فهو تأويل صحيح أيضا ، لأنه صرف إلى معنى يحتمله بدليل ، ويوافق وضع اللغة.

أما إذا كان المعنى الذى أول إليه اللفظ لا يحتمله اللفظ نفسه، ولا يدل عليه بوجه من وجوه الدلالة ، بأن لم يكن موافقا لوضع اللغة، ولا عرف الاستعمال ، ولا عادة صاحب الشرع فلا يكون التأويل صحيحا ، بل باطلا مردودا، فمثلا: لو أريد بالقرء فى قوله تعالى"والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء"(٣) غير الحيض والطهر لم يكن التأويل صحيحا ، بل باطلا مردودا على صاحبه ، لأن أهل اللغة أطلقوا اللفظ عليهما فقط، كما

١- ينظر: تعليقات الشيخ عبد الله دراز على الموافقات جـ ٣ صـ ٩٩ ـ ١٠٠.
٢- الاحكان للآمدى جـ ٢ صـ ١٩٩.
٣- سورة البقرة من الآية ٢٢٨.

أنه تحميل للفظ لما لا يحتمله ، وخروج به عن عرف الاستعمال ، وعن سنن الشرع وعادته فى لغته(١).

هذا ... ويلزم من اشتراط موافقة التأويل لوضع اللغة أن يكون اللفظ المؤول إليه فصيحا ، وذلك صونا لكلام الله تعالى ، وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم - عن الاتصاف بما لايليق من الركاكة المنبئة عن الجهل باختيار فصيح الكلام ، أو ارتياد الركيك من غير غرض ، وكلاهما باطل فى كلام الشارع.

وفى ذلك يقول امام الحرمين الجوينى :"مماردة المحققون من طرق التأويل: ما يتضمن حمل كلام الشارع من جهة ركيكة تنأى عن اللغة الفصحى .... فإذا حمل حامل آية من كتاب الله ، أو لفظا من ألفاظ رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على أمثال هذه المحامل وأزال الظاهر الممكن اجراؤه، لمذهب اعتقده فهذا لا يقبل.

ثم قال فى موضع آخر "ومن حمل كلام الشارع على وجه ركيك من غير ضرورة ولا قافية مضيقة جره ذلك إلى نسبة الشارع إلى الجهل باختيار فصيح الكلام ، أو إلى ارتياد الركيك من غير غرض وكلا الوجهين باطل"...أهـ(٢).

١- ينظر: تفسير النصوص لمحمد أديب صالح جـ ١ صـ ٣٨١ ، ٣٨٢.
٢- ينظر : البرهان لامام الحرمين الجوينى جـ ١ صـ ٥٤٥، ٥٤٦ ، ٥٤٩.

الوجهين باطل"...أهـ(١).

الشرط الثالث:

أن يقوم على التأويل دليل صحيح يدل على صرف اللفظ عن الظاهر إلى غيره. قال إمام الحرمين :"إذا ثبت جواز التأويل فلا يسوغ التحكم به اقتصارا عليه من غير عضد له بشيء"(٢).

وقال ابن قدامه :"وكل متأول يحتاج إلى بيان احتمال اللفظ لما حمله عليه ، ثم إلى دليل صارف له"(٣).

وذلك لأن الأصل فى عبارات الشارع حمل الألفاظ على ظواهرها وأنه يجب العمل بهذه الظواهر ، ولا يجوز تركها إلا إذا قام دليل يقتضى العدول عنها إلى غيرها:

فالأمر - مثلا - ظاهره الوجوب ، فيجب العمل بهذا الظاهر، ولا يجوز العدول عنه بحمله على الندب أو الارشاد إلا بقرينة ودليل ، والعام ظاهره الحمل على عمومه فيجب العمل بهذا الظاهر ولا يجوز العدول عنه

١- ينظر : البرهان لامام الحرمين الجوينى جـ ١ صـ ٥٤٥، ٥٤٦ ، ٥٤٩.
٢- ينظر: المرجع نفسه جـ ١ صـ ٥١٥ ، ٥١٦.
٣- ينظر : روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة جـ ٢ صـ ٣٥ مع نزهة الخاطر العاطر للدمشقى ط دار الفكر.

إلى الخاص إلا بدليل ، وهكذا ..... مع ملاحظة أن الدليل الصارف للفظ يختلف قوة وضعفا - تبعا لبعد الاحتمال، أو قربه كما سيظهر ذلك عند بيان أنواع التأويل.

الشرط الرابع:

أن يكون الدليل الصارف للفظ عن مدلوله الظاهر راجحا على ظهور اللفظ فى مدلوله فى المعنى الذى يدل عليه(١).

قال فى البرهان: "أن المؤول يعتبر بما يعضد التأويل به ، فإن كان ظهور المؤول زائدا على ظهور ما عضد التأويل به فالتأويل مردود ، وإن كان ما عضد التأويل به أظهر فالتأويل سائغ معمول به ، وإن تساويا وقع ذلك فى رتبة التعارض"(٢).

وعلى هذا فليس المطلوب عند الجوينى ومن وافقه مجرد الدليل الذى يعضد التأويل، بل الدليل الذى يصلح سندا للتأويل ، بحيث يقوى على صرف اللفظ عن مدلوله الظاهر إلى غيره.

أما إن كان الدليل الصارف للفظ عن مدلوله الظاهر مرجوحا بالنسبة للمعنى الذى دل عليه الظاهر فإنه لا يكون صارفا للفظ عن ظاهره

١- ينظر : الاحكام للآمدى جـ ٢ صـ ١٩٩.

٢- ينظر: البرهان لامام الحرمين جـ ١ صـ ٥٦١.

، ولا يعمل به اتفاقا ، وإن كان الدليل مساويا لظهور اللفظ فى الدلالة من غير ترجيح فغاية ما يفيده ايجاب التردد بين الاحتمالين على السوية ، ولا يكون ذلك تأويلا(١).

أهمية دليل التأويل:

يتضح مما تقدم أن دليل التأويل له أهمية عظيمة: فعن طريق دليل التأويل يمكن التمييز بين التأويل الصحيح، وغيره من الفاسد، والمطلق الشامل للصحيح والفاسد. وعن طريقه أيضا - يعرف التأويل السائغ المقبول من المردود، وما وقع فيه الخلاف ، وعن طريقه - أيضا - يمكن جبر ما فى الاحتمال من ضعف ، فيعضد الدليل ذلك الاحتمال ، ويمنحه قوة يستولى بها على الظاهر حتى يقدم عليه.

وعليه فدليل التأويل يختلف قوة وضعفا تبعا لقرب الاحتمال الذى يصرف إليه اللفظ، وبعده ، فإن كان الاحتمال قريبا لم يحتج إلى دليل قوى ، بل يكفى فيه أدنى مرجح يصير به أغلب على الظاهر. وإن كان الاحتمال بعيدا احتاج إلى دليل أقوى يصير به أغلب على الظاهر ، وإن كان متوسطا بين القرب والبعد احتاج إلى دليل متوسط.

لذا فإن أي متأول يحتاج فى تأويله إلى أمرين.

أولهما: بيان الاحتمال المرجوح مع الظاهر.

١- ينظر: الاحكام للآمدى جـ ٢ صـ ١٩٩.

ثانيهما : بيان الدليل الذى يعضد ذلك الاحتمال ويقويه حتى يقدم علي الظاهر، وذلك أنه إذا لم يبين المؤول الاحتمال المرجوح فلا حاجة إلى الدليل العاضد لذلك الاحتمال، فلم يتحقق تأويل ، إذ من شرطه:الدليل، فيبقى الاحتمال المرجوح مجردا عن الدليل، وهو وحده لايقاوم الظاهر(١).

قال ابن قدامه:"وكل متأول يحتاج إلى بيان احتمال اللفظ لما حمله عليه ، ثم إلى دليل صارف له"(٢).

أنواع دليل التأويل:

وهذا الدليل الذى يحتاج إليه التأويل، ويقوم عليه، قد يكون قرينة ـ متصلة أو منفصلة ـ وقد يكون ظاهرا آخر، أو نصا شرعيا يوافق الاحتمال المرجوح، أو قياسا. وعليه فدليل التأويل أنوع أربعة:

١ – القرينة:متصلة كانت أو منفصلة ٢ ـ الظاهر ٣ ـ النص الشرعى ٤ ـ القياس.

وفى ذلك يقول الغزالى :"ويكون ذلك الدليل قرينة ، وقد يكون قياسا،

١- ينظر: نزهة الخاطر العاطر لابن بدران الدمشقى جـ ٢ صـ ٣٥.

٢- ينظر: روض الناظر لابن قدامه جـ ٢ صـ ٣٥ ط مع نزهة الخاطر.

وقد يكون ظاهرا آخر أقوى منه(١) ومثله لابن قدامه(٢).

ويقول الطوفى فى شرحه على مختصر الروضة "دليل التأويل الذى يقوى به الاحتمال المرجوح على الظاهر: قديكون قرينة متصلة بالظاهر، أو منفصلة ، وقد يكون ظاهرا آخر ، أو نصا يوافق الاحتمال المرجوح، وقد يكون قياسا"(٣).

وهاك بعض الأمثلة التى توضح هذه الأنواع:

١ – مثال القرينة المتصلة:

يمكن التمثيل للقرينة المتصلة بما حصل بين الامامين :الشافعى وأحمد فى شأن الرجوع فى الهبة، وحكم العائد فى هبته.

فقد روى صالح وحنبل عن الامام احمد بن حنبل أنه قال:كلمت الشافعى فى أن الواهب ليس له الرجوع فيما وهب لقوله عليه السلام:"العائد فى هبته كالكلب يعود فى قيئه"(٤) فقال الشافعى ـ وهو

١- ينظر: المستصفى للغزالى جـ ١ صـ ١٥٨ ط المكتبة التجاريه.
٢- ينظر: روضة الناظر لابن قدامة جـ ٢ صـ ٣٣.
٣- ينظر : شرح مختصر الروضة للطوفى جـ ٣ صـ ٦٠٢.
٤- اخرجه البخارى ومسلم عن ابن عباس. انظر صحيح البخارى كتاب الهبات جـ ٥ صـ ٢٧٧ ـ ٢٧٨ ط دار الريان ، وصحيح مسلم كتاب الهبات جـ ٤ =

يرى أن له الرجوع ـ ليس بمحرم على الكلب أن يعود فى قيئه.

قال احمد: فقلت له : فقد قال النبى صلى الله عليه وسلم ـ "ليس لنا مثل السوء" فسكت يعنى الشافعى.

فالشافعى تمسك بظاهر الحديث ، وهو أن الكلب لم يحرم عليه الرجوع فى قيئه ، فالظاهر أن الواهب إذا رجع يكون مثله فى عدم التحريم، لأن الظاهر من التشبيه: استواء المشبه والمشبه به من كل وجه مع احتمال أن يفترقا من بعض الوجوه احتمالا قويا.

فضعف حينئذ جانب الامام احمد فى الاستدلال ، حيث لم يبق معه إلا احتمال ضعيف جدا قواه بالقرينة المتصله، وهى قوله صلى الله عليه وسلم فى صدر الحديث المذكور :"ليس لنا مثل السوء" وهو دليل قوى عضد هذا الاحتمال الضعيف وجعله مقدما على الظاهر.

فأفاد ذلك لغة وعرفا أن الرجوع فى الهبة مثل سوء، وقد نفاه صاحب الشرع، ومانفاه صاحب الشرع يحرم اثباته، فلزم من ذلك أن جواز

= ص ١٤٧.

الرجوع فى الهبة يحرم اثباته ، فيجب نفيه وهو المطلوب(١).

وهكذا لا يكون جائزا للواهب الرجوع فى هبته ، لأن ذلك مثل سوء نفاه الشارع(٢).

١- ينظر: روضة الناظر لابن قدامة مع نزهة الخاطر لابن بدران الدمشقى جـ ٢ صـ ٣٣- ٣٤ ط دار الفكر العربى. وشرح مختصر الروضة للطوفى جـ ٣ صـ ٦٠٢ ، ٦٠٣.

٢- ما حدث بين الشافعى واحمد يفيد أن الشافعى يرى جواز الرجوع فى الهبة مطلقا ، وقد فهم ذلك ابن بدران فى نزهة الخاطر. لكن بالرجوع إلى المصادر تبين أن الشافعى من الذين يقولون بعدم جواز الرجوع فى الهبة الا اذا وهب الوالد لولده وإن سفل فله الرجوع حينئذ.

قال النووى فى شرح الحديث:"هذا ظاهر فى تحريم الرجوع فى الهبة والصدقة بعد اقباضهما، وهو محمول على هبة الأجنبى ، أما إذا وهب الوالد لولده وان سفل فله الرجوع فيه... ولا رجوع فى هبة الأخوة والاعمام وغيرهم من ذوى الأرحام ، هذا مذهب الشافعى " ينظر جـ ٤ صـ ١٤٧ من شرح النووى على صحيح مسلم. وقال ابن قدامة:"فأما غيره - يعنى غير الأب - فليس له الرجوع فى هبته ولا هديته ، وبهذا قال الشافعى وابو ثور: ينظر جـ ٨ صـ ٢٧٧ من المغنى . وعليه فالشافعى :يرى عدم جواز رجوع الواهب فى هبته إلا إذا كان لولده وإن سفل فله الرجوع حينئذ ، وما نقل عنه فى هذه المناظره يمكن أن يحمل على هبة الوالد أو الجد لولده ، أو يكون قولا له فى القديم ثم عدل عنه فى قوله الجديد حين جاء إلى مصر.

وممن قال بعدم جواز الرجوع فى الهبة فيما عدا هبة الوالد لولده

٢ - ومثال القرينة المنفصلة:

ماذكره الفقهاء فى باب السير والجهاد فيمن جاء من أهل الجهاد بمشرك فادعى المشرك أن المسلم أمنه' وأنكر المسلم ذلك وادعى أسره فقد اختلف الفقهاء على أقوال(١).

وإن سفل: الامام مالك ، والأوزاعى، وهو ظاهر مذهب أحمد وبه قال جمهور الحنابلة.

وعن احمد رواية أخرى تقول بعدم جواز رجوع الواهب فى هبته مطلقا سواء أكان الواهب والدا أو جدا أو غيرهما ، وبه قال أهل الظاهر. وذهب ابو حنيفة وجمهور أصحابه إلى أنه يجوز للواهب الرجوع فى الهبة مع الكراهة إلا من وهب لذى رحم فليس له الرجوع. راجع: المغنى لابن قدامة جـ ٨ صـ ٢٦٦١ ، ٢٧٧ ، وشرح النووى على صحيح مسلم جـ ٤ صـ صـ ١٤٧، وبداية المجتهد لابن رشد جـ ٢ صـ ٣٠٣ ، وتكملة شرح فتح القدير جـ ٩ صـ ٣٩ لقاضى زاده.

١- قال ابن قدامة: "إذا جاء المسلم بمشرك ادعى الكافر أنه أمنه، ففيه ثلاث روايات: احداهن القول قول المسلم، لأن الأصل معه، فإن الأصل اباحة دم الحربى، وعدم الامان. والثانية:القول قول الأسير، لأنه يحتمل صدقه وحقن دمه، فيكون هذا شبهة تمنع من قتله، وهذا اختيار أبى بكر، والثالثه:يرجع إلى قول من ظاهر الحال يدل على صدقه، فإن كان الكافر ذا قوة، معه سلاحه، فالظاهر صدقه، وإن كان ضعيفاً مسلوبا سلاحه، فالظاهر كذبه فلا يلتفت إل قوله"اهـ ينظر: المغنى لابن قدامه جـ ١٣ صـ ٧٩.

منها: ان القول قول من يدل ظاهر الحال على صدقه منهما، فلو كان الكافر أظهر قوة وبطشا وشهامة من المسلم جعل ذلك قرينة فى تقديم قوله على قول المسلم، مع أن قول المسلم لاسلامه وعدالته أرجح، وقول الكافر لكفره وفسقه مرجوح، لكن القرينة المنفصلة عضدته حتى صار أقوى من قو ل المسلم الراجح(١).

٣ - ومثال الظاهر الآخر:

قوله تعالى :"حرمت عليكم الميتة"(٢) فإنه ظاهر فى تحريم جلد الميتة دبغ أو لم يدبغ، كما هو ظاهر فى تحريم جميع اجزاء بدنها، وذلك لأنه عام يتناول جميع الاجزاء، لكن هذا الظاهر يقابله احتمال أن يكون الجلد غير داخل فى هذا العموم من جهة أن اضافة التحريم إلى الميتة يقتضى عرفا تحريم الأكل، والجلد غير مأكول فلا يتناوله عموم التحريم الظاهر فى الآية.

وقد تقوى هذا الاحتمال وهو عدم دخول جلد الميتة فى عموم التحريم بظاهر آخر، وهو قوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه ابن عباس

١- ينظر: نزهة الخاطر العاطر لابن بدران جـ ٢ صـ٣٤ ، وشرح مختصر الروضه للطوفى جـ ٣ صـ ٦٠٤.

٢- سورة المائدة من الآيه ٣.

"أيما إهاب دبغ فقد طهر"(١) فهذا الحديث ظاهر عام يتناول بعمومه إهاب الميتة، وغيرها.

وقد تأيد هذا الظاهر الذى قوى الاحتمال بنص قوله صلى الله عليه وسلم فى شاة أهديت لمولاة ميمونه فماتت "هلا أخذتم إهابها فد بغمتوه فانتفعتم به" فقالوا:إنها ميتة. فقال :"إنما حرم أكلها"(٢).

فهذا النص جعلنا نحكم بسلامة التأويل الذى يقضى باخراج مادبغ من جلود الميتة، وحل الانتفاع به، من عموم التحريم المستفاد من ظاهر الآية الكريمة(٣).

٤ - ومثال النص الشرعي:

قوله تعالى: "حرمت عليم الميتة والدم"(٤). فإن العموم فى لفظ

١- أخرجه الامام احمد فى مسنده جـ ٤ صـ ١٤٤ ط دار المعارف بتحقيق احمد محمد شاكر، والجامع الصغير للسيوطى جـ ١ صـ ١٧٦ ط دار الكتب العلميه بيروت، وهو حديث صحيح.

٢- اخرجه مسلم فى صحيحه فى كتاب الحيض، باب طهارة جلد الميتة جـ ١ صـ ٦٥٩.

٣- ينظر: نزهة الخاطر العاطر جـ ٢ صـ ٣٥، وشرح فتح القدير لابن الهام جـ ١ صـ ٩٢ ـ ٩٤ مع الهداية للمرغينانى، وروضة الطالبين للنووى جـ ١ صـ ١٥١ـ ١٥٣، وأحكام القرآن للكيا الهراسى جـ ١ صـ ٣٨ ـ ٣٩، سبل السلام جـ ١ صـ ٤٠ـ٤٣، نيل الاوطار جـ ١ صـ ٧٦ ـ ٧٧.

=

"الدم" فى الآية يقتضى تحريم كل دم: مسفوحا كان أو غير مسفوح، وهذا العام هو الظاهر، غير أن العام قد يحتمل التخصيص ويكون التحريم مقصورا على بعض أفراد الدم: كالمسفوح مثلا.

ثم جاء النص الشرعى فى آية أخرى بتقوية هذا الاحتمال، وصرف العام عن عمومه الى الخصوص، وهو قوله تعالى :"قل لا أجد فيما أوحي إلي محرما على طاعم يطعمه، إلا أن يكـــون ميتـــة أو دما مسفوحا"(١).

فأفادت هذه الآية تخصيص عموم الآية الأولى، وأن المراد بالدم المحرم هو الدم المسفوح، ولا شك أن تخصيص العام نوع من التأويل، فتكون الآية الثانية مقوية لتأويل الدم العام فى الآية الأولى بالدم المسفوح، فيكون هو المحرم، وما عداه من الدم الذى يبقى فى اللحم والعروق حلال لاشىء فيه لما فى رفعه من الحرج الشديد(٢).

وأيضا يدخل فى دليل التأويل الذى يكون نصا ما سبق من حديث شاة مولاة ميمونة وقوله صلى الله عليه وسلم: "إنما حرم من الميتة أكلها" مع قوله تعالى: "حرمت عليكم الميتة". فإن الحديث نص شرعى

= ٤- سورة المائدة من الآيه ٣.

١- سورة الانعام من الآيه ١٤٥.

٢- ينظر: تفسير ابن كثير جـ٢ صـ ٧ ، ١٨٤. وشرح مختصر الروضة للطوفى جـ ٣ صـ ٦٠٥.

صريح فى طهارة جلد الميتة إذا دبغ، وبه تقوى احتمال عدم دخول جلد الميتة إذا دبغ فى عموم التحريم الثابت بالآية(١).

٥ - ومثال القياس:

قوله تعالى فى كفارة القتل الخطأ: "وما كان لمؤمن أن يقتل

١- ينظر: نزهة الخاطر العاطر جـ ٢ صـ ٣٥، وقد ورد فى طهارة جلود الميتة بالدباغ مذاهب كثيرة أوصلها الامام النووى فى شرحه على صحيح مسلم جـ ١ صـ ٦٦١، ٦٦٢ ط الشعب بالقاهره إلى سبعة مذاهب:

أولها: يطهر بالدباغ، جميع جلود الميتة إلا الكلب والخنزير والمتولد من أحدهما، ويطهر ظاهر الجلد وباطنه ويستعمل فى المائعات واليابس ولا فرق بين مأكول اللحم وغيره، وبه قال الشافعى، وهو قول على وابن مسعود.

ثانيها: لا يطهر شىء من الجلود بالدباغ وهو أشهر الروايتين عن احمد، واحدى الروايتين عن مالك، والثالث: يطهر بالدباغ جلد مأكول اللحم ولا يطهر غيره، وهو مذهب الأوزاعى وآخرين، الرابع: يطهر جميع جلود الميتات إلا الخنزير، وبه قال ابو حنيفة.

والخامس: يطهر الجميع إلا أنه يطهر ظاهره دون باطنه، فلا يستعمل فى المائعات ولا يصلى فيه، وإنما يصلى عليه ويستعمل فى اليابسات، وهو مشهور مذهب مالك.

السادس: يطهر الجميع ظاهره وباطنه، وبه قال الظاهريه، وحكى عن ابى يوسف.

السابع: ينتفع بجلود الميتة وإن لم تدبغ، ويجوز استعمالها فى المائعات واليابسات، وهو للزهرى.

مؤمنا إلا خطأ، ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى أهله"(١).

فالله تعالى لم يذكر الا طعام فى كفارة القتل الخطأ، وعدم ذكره ظاهر فى عدم وجوبه، إذ لو كان واجبا لذكره كما ذكر تحرير الرقبة والصيام. ولذكره أيضا كما ذكره فى كفارة الظهار(٢) وكفارة الفطر فى رمضان(٣) وكفارة الحنث فى اليمن(٤).

وهذا الظاهر فى كفارة القتل الخطأ، وهو عدم وجوب الاطعام يقابله احتمال أن يكون الاطعام مسكوتا عنه ليستخرجه المجتهد، لأنه تعالى قد نبه عليه فى كفارات :الظهار، والفطر فى رمضان، والحنث فى اليمين، فيقيس المجتهد عليها كفارة القتل الخطأ بجامع أن الكل كفارات وجبت حقا لله تعالى، وحكم الامتثال فيها واحد، وعليه

١- سورة النساء من الايه ٩٢.

٢- قال تعالى فى كفارة الظهار "فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا" المجادلة من الاية (٤).

٣- عن ابى هريرة انه قال:جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: هلكت يارسول الله قال: وما أهلك ؟ قال: وقعت على امرأتى فى نهار رمضان....قال صلى الله عليه وسلم فهل تجد ما تطعم به ستين مسكينا... الحديث.

٤- قال تعالى فى كفارة الحنث فى اليمين"فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم" سورة المائدة من الايه ٨٩.

فالقياس هنا هو الذى يعضد هذا الاحتمال ويقويه على الظاهر القاضى بعدم الوجوب ويكون الواجب فى كفارة القتل الخطأ الاطعام، كما وجب العتق والصيام(١).

هذا.... وهناك تأويل يكون دليله: حكمة التشريع(٢).

ومثاله تأويل الحنفية لقول النبى صلى الله عليه وسلم"... فى سائمة الغنم فى كل اربعين شاة شاه(٣).

فهذا الحديث وإن دل بظاهره على أن الواجب فى زكاة الغنم

١- ينظر: نزهة الخاطر العاطر جـ ٢ صـ ٣٥.

٢- حكمة التشريع: هى الغرض ، أو المصلحة الاجتماعية، أو الاقتصاديه، أو السياسية أو الخلقية التى من أجلها شرع حكم النص، ويشترط فيها: أن تبلغ من الوضوح حدا يترجح معه أن يكون علة. ينظر: ارشاد الفحول للشوكانى صـ ١٧٧ ط صبيح، والمناهج الأصوليه للدرينى صـ ٢٠٧، ٢٠٨.

٣- وهو جزء من حديث طويل اخرجه احمد فى مسنده، وابو داود، والترمذى ، والنسائى، والدارقطنى ، والحاكم فى مستدركه - بطرق مختلفه، وهو حديث صحيح. ينظر: سنن النسائى جـ ٥ صـ ٥٨، وسنن الدارقطنى جـ ٢ صـ ١١٥، والجامع الصغير للسيوطى جـ ٢ صـ ٣٦٨، وأخرجه البخارى عن أنس عن أبى بكر بلفظ "فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم ..... وفى صدقة الغنم فى سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائه شاه" صحيح البخارى مع فتح البارى جـ ٣ صـ ٣٧١،٣٧٢ كتاب الزكاه باب زكاة الغنم.

الاربعين: اخراج شاة بعينها، وأنـــه لا يحـــزىء اخـــراج قيمتهـــا كمـــا قـــال الجمهور(١).

إلا أن الحنفية أولو الحديث على أن الواجب ليس عين الشاة، بل يجزىء قيمتها، لأن الشارع لم ينص على الشاة لا يجاب عينها، بل لتحديد مالية الواجب، فالشاة - إذن - هى معيار مالى لما يجب من الزكاة فى كل اربعين شاة، وحينئذ يستوى فى نظر الشارع اخراج الشاة بعينها أو قيمتها، لاستوائهما فى المالية، وفى هذا توسيع لمجرى الواجب، وتيسير على الناس فى اخراج الزكاة، وعلى الفقير - أيضا - ، لأن اخراج القيمة المالية أنفع للفقير وأكثر وفاء لحاجاته المتنوعه، فكانت القيمة آكد فى تحقيق غرض الشارع من دفع الشاة بعينها، وهذا اعمال لروح النص.

فالتأويل هنا إنما كان فى صرف لفظ الشاة فى الحديث عن معناه الظاهر المتبادر منه لغة إلى معنى آخر هو قيمتها أو ماليتها، وهو احتمال عقلى أيده الدليل المستخلص من حكمة التشريع.

١- ينظر: مواهب الجليل للحطاب جـ ٢ صـ ٢٥٨ وما بعدها، وبدايه المجتهد لابن رشد جـ ١ صـ ٢٦١، ومغنى المحتاج للشربينى الخطيب جـ ١ صـ ٣٧٠، ٤٠٧، والمغنى لابن قدامة جـ ٤ صـ ١٤، ٢٩٥ ، ٢٩٦، ٢٩٧ وكشاف القناع للبهوتى جـ ٢ صـ ١٩٥.

وحكمة التشريع - هنا - هى سد حاجة الفقير، وذلك أنه إذا كان قصد الشارع من ايجاب الزكاة هو سد حاجة الفقير، فإن ذلك يتحقق عن طريق القيمة بصورة أكيده، لتنوع حاجات الفقير(١) - كما قلنا - وسنتكلم عن هذا بمزيد من التفصيل عند بيان الأثر فى الفروع الفقهية ان شاء الله تعالى.

الشرط الخامس:

أن يكون ثمة موجب للتأويل، وذلك بأن يكون ظاهر النص مخالفا لقاعدة مقررة معلومة من الدين بالضرورة، أو مخالفا لنص أقوى منه سندا: كأن يخالف الحديث قرآنا ، ويكون الحديث قابلا للتأويل فيؤول الحديث بدل أن يرد. أو يكون النص مخالفا لما هو أقوى منه دلالة : كأن يكون اللفظ ظاهرا فى الموضوع - والذى يخالفه نص فى الموضوع. أو يكون اللفظ نصا فى الموضوع والذى يخالفه مفسر، ففى كل هذه الصور يؤول اللفظ(٢).

وعليه فاللفظ المفسر الصريح لا يقبل التأويل، وإن أوله فهو تأويل فاسد مردود(٣).

١- ينظر: الهداية للمرغينانى جـ٢ صـ ١٩١ مع شرح فتح القدير، وشرح العناية ط مصطفى الحلبى.

٢- ينظر: أصول الفقه لأبى زهره صـ ١٣٦ ط دار الفكر العربى.

يقول الشيخ مصطفى شلبى :"إذا وجد فى النصوص الشرعية ما يتنافى ظاهره مع المبادىء الشرعية، والقواعد الكلية فإنه يؤول ذلك النص بما يتفق مع تلك المبادىء والقواعد ، لأن هذه الشريعة ليس من سماتها التخالف والتناقض"اهـ(١).

ثانيا: الفرق بين التأويل والتفسير:

ذكرنا أن التأويل فى اصطلاح علماء السلف قد يأتى بمعنى التفسير، كما يأتى بمعنى حقيقة الشىء ونفس المراد من الكلام، وعليه فالتفسير نوع من التأويل عندهم.

أما فى اصطلاح علماء الأصول فقد فرق بعضهم بين التأويل والتفسير بما يأتى:

١ - التأويل:هو توجيه الكلام إلى ما يتوجه إليه، فهو بيان منتهى الأمر مأخوذ من أل يؤول، أى رجع.

بخلاف التفسير: فهو حقيقة المراد، إذ هو كالمشاهدة.

٢ - التأويل يكون للأصوليين والفقهاء، بينما التفسير يكون للصحابة، وذلك أن الصحابة شهدوا المشاهد، وعلموا الأمر الذى نزل فيه القرآن،

٣- ينظر: اصول الفقه للبرديسى صـ ٣٦٧ ط دار الفكر بيروت لبنان.

١- ينظر: المناهج الأصوليه للدرينى صـ ١٧٤، ١٧٥ فقد عزاه إلى محاضرات فى أصول الفقه الاسلامى صـ ٢٦٣ ـ ٢٦٦ ط بيروت.

بخلاف الأصوليين والفقهاء.

٣ - التأويل لا يقع فيه التشديد، إذ ليس فيه الشهادة على الله، لأنه يخبر عن المراد، ولا يقول: أراد الله به كذا، أو عنى به كذا ولكن يقول: يتوجه هذا إلى كذا وكذا من الوجوه.

بخلاف التفسير فيشدد فيه ولا يسمح إلا لمن علم، وذلك أن المفسر يشهد على الله فيما يفسر بأن يقول: أراد الله كذا، أو على كذا.

ولهذا قال النبى صلى الله عليه وسلم "من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار"(١).

٤ - التأويل ذو وجوه متعددة ، بينما التفسير ذو وجه واحد، فمثلا اختلف العلماء فى قوله تعالى :"الحمد لله..."(٢).

فأهل التأويل يقولون: يتوجه الحمد إلى الثناء والمدح له، وإلى

١- انظر: -الجامع الصغير للسيوطى فقد أخرجه الترمذى برواية ابن عباس وصححه بلفظ "من قال فى القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار"، وبلفظ آخر عن جندب، وحسنه "من قال فى القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ" الجامع الصغير للسيوطى جـ ٢ صـ ٥٣٦ ط دار الكتب العلميه - بيروت.

٢- سورة الفاتحه من الآيه ١ ، وسورة الكهف من الآية ١.

الأمر بالشكر لله عز وجل.

وأهل التفسير اختلفوا فمنهم من قال: ان الله تعالى حمد نفسه، ومنهم من قال: أمر الله تعالى أن يحمد، وعليه فمن قال: عنى هذا، دون هذا فهو المفسر له، ومن قال يحتمل كذا وكذا فهو المؤول(١) والله اعلم بما أراد.

٥ - التأويل أكثره يستعمل فى المعانى والجمل، بخلاف التفسير فأكثره يستعمل فى الألفاظ والمفردات(٢).

١- ينظر: تأويلات أهل السنه للشيخ أبى منصور الماتريدى الحنفى صـ ٥، ٦ تحقيق د. محمد مستفيض الرحمن ط مطبعة الارشاد - بغداد - وزارة الأوقاف العراقيه.

٢- ينظر: شرح الكوكب المنير لابن النجار جـ ٣ صـ ٤٦.

المبحث الثالث
أقسام التأويل، وحكمه

وفيه مطلبان :

المطلب الأول
أقسام التأويل:

قلنا سابقا فى شروط التأويل أنه لابد له من دليل صحيح، وأن هذا الدليل يجب أن يكون راجحا على ظهور اللفظ فى مدلوله، كما قلنا إن الدليل يختلف قوة وضعفا تبعا لبعد الاحتمال، أو قربه، بالاضافة إلى أن التأويل نوع من أنواع الاجتهاد يختلف باختلاف أحوال المجتهدين وتعددهم، ولكل مجتهد طريقته فى ذلك، فقد يؤول بعض المجتهدين لفظا معضداً تأويله بدليل فى ظنه، مع أن هذا الدليل قد يكون شبهة عند البعض الآخر، وحينئذ يكون التأويل صحيحا عند البعض فاسداً عند البعض الآخر، لهذا كان من الأنصاف عدم القطع ببطلان تأويل دون تأويل.

قال الغزالى بعد مناقشته تأويل أبى حنفية لحديث "من أسلم على عشر نسوة: "والانصاف أن ذلك يختلف بتنوع أحوال المجتهدين، وإلا فلسنا نقطع ببطلان تأويل أبى حنيفة مع هذه القرائن، وإنما المقصود تذليل الطريق

للمجتهدين"(١).

وقال الآمدى: "...فالمتبع فى ذلك إنما هو نظر المجتهد فى كل مسألة فعليه اتباع ما أوجبه ظنه"(٢).

وعلى هذا فتقسيمات الأصوليين للتأويل تختلف وتتعدد باختلاف أحوال المجتهدين وتعددهم: فقد يكون التأويل صحيحا عند مجتهد، فاسدا عند مجتهد آخر، وقد يكون قريبا عند مجتهد بعيدا عند مجتهد آخر.

كما تختلف وتتعدد بتعدد الاعتبارات والحيثيات:

فأولا: من حيث قرب الاحتمال أو بعده ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: التأويل القريب: وهو ما كان قريبا من الإرادة والفهم.

الثاني: التأويل البعيد: وهو ما كان بعيدا عن الارادة والفهم.

الثالث: التأويل المتوسط: وهو ما كان متوسطا بين القريب والبعيد(٣).

والواجب لكل قسم من هذه الأقسام مرجح يتناسب معه:

فالتأويل القريب يكفى فى حمل اللفظ عليه أدنى دليل مرجح.

والتأويل البعيد يحتاج فى حمل اللفظ عليه إلى دليل قوى حتى يجبر

١- ينظر : المستصفى للغزالى جـ ١ صـ ١٥٨ ط ١ لمكتبة التجاريه الكبرى بمصر.

٢- ينظر: الاحكام للآمدى جـ ٢ صـ ٢٠٧.

٣- ينظر: روضة الناظر لابن قدامه جـ ٢ صـ ٣٣.

قوة الدليل ضعف التأويل حتى يجعله راجحا على المعنى الظاهر من الكلام.

والتأويل المتوسط يكفيه دليل متوسط بين الدليلين قوة وضعفا وعلى كل فلذوق المجتهد المتأول الأثر الأكبر فى اعتبار هذه المراتب وتقويم حدودها(١).

قال ابن قدامة:"... الاحتمال يقرب تارة ويبعد أخرى، وقد يكون الاحتمال بعيدا جدا فيحتاج إلى دليل فى غاية القوة، وقد يكون قريبا فيكفيه أدنى دليل. وقد يتوسط بين الدرجتين فيحتاج دليلا متوسطا(٢) ... ثم قال فى موضع آخر "ولكل مسألة ذوق يجب أن تفرد بنظر خاص"(٣).

على أن ابن الحاجب قد قسم التأويل بهذا الاعتبار إلى ثلاثة أقسام أيضا مع تبديل القسم الأخير منها وهو المتوسط بالمتعذر فقال:"قد يكون التأويل قريبا فيترجح بأدنى مرجح، وقد يكون بعيدا فيحتاج إلى الأقوى، وقد يكون متعذرا فيرد"(٤).

١- ينظر: المرجع السابق مع نزهه الخاطر لابن بدران الدمشقى جـ ٢ صـ ٣٣، والمستصفى للغزالى جـ ١ صـ ١٥٨.
٢- ينظر: روضة الناظر جـ ٢ صـ ٣٣،٣٤.
٣- المرجع نفسه جـ ٢ صـ ٤٢.
٤- ينظر: مختصر ابن الحاجب جـ ٢ صـ ١٦٩ مع شرح العضد، وحاشية السعد. وجـ ٢ صـ ١٤٨ مع بيان المختصر للاصفهانى، وشرح الكوكب المنير جـ ٣ صـ ٤٦١، ٤٦٢.

ومثله فى شرح الكوكب المنير.

وقد سبق تعريف القريب والبعيد، أما المتعذر فهو ما تعذر فهمه بحيث لا يحتمله اللفظ. والأولان مقبولان، أما هذا فلا يقبل بل يجب رده والحكم ببطلانه.

قال التفتازانى :"..... وقد يكون التأويل متعذرا لا يحتمله اللفظ فلا يكون مقبولا، بل يجب رده والحكم ببطلانه"(١).

هذا وبعد تقسيم التأويل باعتبار القرب والبعد، وتعريف كل قسم يحسن التمثيل لكل قسم حسب اتجاهات العلماء فى الحكم على التأويل ومرجحات ما يذهب إليه كل فريق حتى تتضح درجة القرب والبعد، وبه يعرف ما بينهما، فأقول وبالله التوفيق:

مثال: التأويل القريب:

تأويل القيام إلى الصلاة بالعزم عليها فى قوله تعالى :"يأيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق

١- ينظر: حاشيه السعد على مختصر ابن الحاجب جـ ٢ صـ ١٦٩.

وامسحوا برءوسكم وأرجلكم إلى الكعبين"(١).

فإن القيام إلى الصلاة فى هذه الآية مصروف عن معناه الظاهر إلى معنى قريب محتمل، وهو العزم على أداء الصلاة.

والذى رجح هذا الاحتمال: ان الشارع لا يطلب الوضوء من المكلفين بعد الشروع فى الصلاة، لأن الوضوء شرط لصحتها ومعلوم أن الشرط يوجد قبل المشروط لا بعده، وهذا معنى قريب يتبادر فهمه بمجرد قراءة الآية أو سماعها(٢).

ومنه أيضا: تأويل الشافعى " ومن وافقه " ما ظهر منها فى قوله تعالى :"ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها"(٣) بالوجه والكفين، وذلك لأنهما مظنة الظهور.

ورجح تأويله بما روى عن عائشة أن اسماء بنت أبى بكر الصديق رضى الله عنهما - دخلت عليها - وعندها النبى - صلى الله عليه وسلم - فى ثياب شامية رقاق فضرب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلى

١- سورة المائده من الآيه ٦.

٢- ينظر: بيان المختصر للأصفهانى جـ ٢ صـ ٤١٨، وتفسير ابن كثير جـ ٢ صـ ٢١، وأصول البرديسى صـ ٣٦٧، وشرح الكوكب المنير لابن النجار جـ ٣ صـ ٤٦١، ٤٦٢.

٣- سورة النور من الآية ٣١.

الأرض ببصره وقال : ماهذا ياأسماء ، إن المرأة إذا بلغت الحيض لم يصلح أن يرى منها إلا هذا وهذا ، وأشار إلى كفيه ووجهه "[1].

ومثال التأويل البعيد :

تأويل الحنفية قوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه ابن ماجة ، والدارقطنى عن عائشة – رضى الله عنها – " أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل "[2].

وفى رواية " باطل ، باطل ، باطل "

فحملوا لفظ " امرأة " على الصغيرة والأمة ، والمكاتبة .

وحملوا بطلان النكاح " على أن مصيره ومآله إلى البطلان غالباً . على تقدير اعتراض الأولياء عليها إذا زوجت نفسها بغير كفء[3] ، وذلك أن الحنفية لما أجازوا النكاح بغير ولى ، وأن للمرأة البالغة أن تزوج نفسها بغير إذن وليها ؛ لأنه عقد على بعض منافعها ، فجاز أن تستقل به كاستقلالها باجارة نفسها . ولما كان هذا الحديث صريحاً فى اشتراط إذن وليها ، وأنه لايصح بدونه احتاج الحنفية إلى دفعه عنهم بالتأويل ، فحملوا المرأة فى الحديث على الصغيرة ، أى أن الصغيرة التى تزوج نفسها بغير إذن وليها هى التى يكون نكاحها باطلاً ، بخلاف البالغة الكبيرة .

---

(1) ينظر : السنن الكبرى للبيهقى جـ ٧ ص ٨٤ .

(2) ينظر : سنن ابن ماجة جـ ١ ص ٦٠٥ ، وسنن الدارقطنى جـ٣ ص ٢٢١ .

(3) ينظر : البرهان لإمام الحرمين جـ١ ص ٥١٧ ، ٥١٨ ، والاحكام للآمدى جـ٢ ص ٢٠٢ .

فلما قيل لهم : إن حمل المرأة فى الحديث على الصغيرة تأويل بعيد، لأن الصغيرة ليست بامرأة فى لسان العرب، ولأن النبى صلى الله عليه وسلم حكم ببطلان النكاح، ونكاح الصغيرة لنفسها بغير إذن وليها صحيح عندكم ياحنفية، غير أنه موقوف على إجازة الولى.

عدلوا عن هذا التأويل إلى تأويل آخر فقالوا: المراد بالمرأة فى الحديث الأمة، لأنها مملوكة لسيدها فلا يجوز لها أن تتصرف بنفسها بدون إذنه، وليست الحرة مرادة فى الحديث.

فلما دفع من قبل الجمهور:"بأن هذا تأويل بعيد أيضا، لأنه يدفعه قوله صلى الله عليه وسلم فى تمام الحديث " فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها"(١). فإنه صلى الله عليه وسلم أضاف المهر إليها بلام التمليك فيقتضى أنه ملكها، مع أن الأمة لا تملك مهرها، بل هو ملك لسيدها(٢).

عدل الحنفية عن هذا فقالوا: هو محمول على المكاتبة، لأن فيها

١- سبق تخريجه في ص ٧٧ بالبحث.

٢- ينظر: البرهان لامام الحرمين جـ ١ صـ ٥١٧، والإحكام للآمدى جـ ٢ صـ ٢٠٢،وشرح الكوكب المنير لابن النجار جـ ٣ صـ ٤٦٧، وروضة الناظر لابن قدامه مع نزهة الخاطر العاطر جـ ٢ صـ ٣٩.

شائبة رق فلا تستقل بتزويج نفسها كالأمة القن، وفيها شائبة حرية فيكون مهرها لها كالحرة.

فاجاب الجمهور: بأن هذا تأويل بعيد - أيضا- من جهة أن المكاتبة بالنسبة الى جنس النساء نادرة ، واللفظ المذكور فى الحديث من أقوى مراتب العموم، وليس من كلام العرب ارادة الشاذ النادر باللفظ الذى قصد منه العموم إلا بقرينة تقترن باللفظ ، وليس قياس الولاية فى النكاح على الولاية فى المال قرينة مقترنة باللفظ تصلح لتنزيله على صورة نادره، ولهذا لو قال المخدوم لخادمه"ايما امراة لقيتها اليوم فاعطها درهما" وقال إنما أردت المكاتبة كان منسوبا إلى الالغاز فى القول، بل لو أخرج المكاتبة وقال ما خطرت ببالى لم يستنكر، فما لم يخطر على البال إلا بالإخطار كيف يجوز قصر العموم عليه!!

بالاضافة إلى أن الحديث ظاهر فى العموم، وقد تأيد ذلك بما يلى:

١ - ان الحديث صدر بأى التى هى من أدوات الشرط ولم يتوقف فى عمومها أحد ممن خالف فى صيغ العموم.

٢ - أنها اقترنت بما وهى من صيغ العموم أيضا، فكان هذا من مؤكدات العموم.

٣ - أنه صلى الله عليه وسلم رتب بطلان النكاح على الشرط فى معرض الجزاء، وهذا يعتبر من أبلغ الصيغ الدالة على العموم.

٤ - ان الصحابة - وهم من أئمة اللغة - لم يفهموا من هذه الصيغة

المكاتبة، وفهم الصحابه حجة بلا شك(١).

أما تأويلهم لبطلان النكاح بأنه محمول على أن مصيره إلى البطلان فى الغالب على تقدير اعتراض الاولياء عليها إذا زوجت نفسها بغير كفء... فيجاب عليه من وجهين:

الأول: ان كون العقد مصيره إلى البطلان يندر وقوعه، بل من أندر ما يقع كما صرح بذلك الآمدى(٢).

ثم ان التعبير باسم الشىء عما يؤول إليه إنما يصح إذا كان مايؤول إليه مقطوعا به كما فى قوله تعالى: "إنك ميت وانهم ميتون"(٣)، أو كان غالبا كما فى تسمية العصير خمرا فى قوله تعالى:"إنى أرانى أعصر خمرا"(٤)، وهذه ليست كذلك، إذ نكاحها متردد فيه بين النفاذ على تقدير إجازة الأولياء، والرد على تقدير الرفض، ولا يجوز والحالة هذه التعبير عن أحد المآلين مع تجويز الآخر.

الثاني: ان قول النبى صلى الله عليه وسلم "فإن دخل بها فلها المهر بما

١- ينظر: روضة الناظر لابن قدامه مع نزهة الخاطر للدمشقى جـ ٢ صـ ٣٩، ٤٠، والاحكام للآمدى جـ ٢ صـ ٢٠٢، ٢٠٣ والبرهان لامام الحرمين جـ ١ صـ ٥١٧، ٥١٨.

٢- ينظر: الاحكام للآمدى جـ ٢ صـ ٢٠٣.

٣- سورة الزمر الآيه ٣٠.

٤- سورة يوسف من الآيه ٣٦.

استحل من فرجها" يدل على أن النكاح بغير ولى وقع باطلا، لأنها ملكت المهر نظير ما استحله من فرجها وليس بالعقد، فلو كان النكاح وقع صحيحا لكان لها المهر بالعقد لا بالاستحلال، وهذا يخالف نص الحديث(١).

وهكذا يكون تأويل الحنفية للحديث بحمله على الصغيرة والأمة والمكاتبة - بعيدا، كما يبعد أيضا أن يحمل بطلان النكاح على البطلان فى المآل دون الحال، لما سبق من أن الحديث ظاهر فى العموم، وبما جاء فى تمام الحديث.

هذا.. وبعد التمثيل للتأويل القريب والبعيد تجدر الاشارة الى أنه لا يوجد ضابط يتميز به التأويل القريب عن البعيد فلكل مسألة ذوق خاص، وأن المتبع فى ذلك إنما هو نظر المجتهد فى كل مسألة، ولأن القريب والبعيد من الأمور الاضافيه - كما صرح الاصفهانى(٢)، فرب قريب بالنسبة إلى شىء بعيد بالنسبة إلى غيره، لذلك أوردت مثالين للقريب، وآخر للبعيد، ومنها يمكن تنبيه القارىء على معنى التأويل المتوسط أو المتعذر.

وثانيا: ينقسم التأويل من حيث وجود دليله وعدمه إلى قسمين:

١- ينظر: الاحكام للآمدى جـ ٢ صـ ٢٠٣، والبرهان لامام الحرمين جـ ١ صـ ٥١٨.
٢- ينظر: بيان المختصر للاصفهانى جـ ٢ صـ ٤١٨.

الأول: التأويل الصحيح: وهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له بدليل يعضده.(١).

الثاني: الفاسد: وهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه بدليل يظنه المؤول دليلا وهو في الواقع ليس بدليل.

وفى ذلك يقول الجلال المحلى:" إن حمل التأويل لدليل فصحيح، أو لما يظن دليلا وليس بدليل فى الواقع ففاسد، أولا لشىء فلعب لا تأويل"(٢).

ويقول ابن النجار :" ان الحمل بلا دليل محقق لشبهة يخيل للسامع أنها دليل، وعند التحقيق تضمحل يسمى تأويلا فاسدا"(٣).

وعلى هذا فلو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه بغير دليل فى الحقيقة والواقع، فلا يسمى تأويلا، ولا يدخل ضمن أقسامه.

وثالثا: ينقسم التأويل من حيث ظهور دليل التأويل وعدم ظهوره الى ثلاثة أقسام:

الأول: تأويل أظهر من المعنى الذى دل عليه الظاهر، وذلك بأن يكون دليل

١- ينظر: الاحكام للآمدى جـ ٢ صـ ١٩٩ جـ ٢ صـ ١٩٩.
٢- ينظر: شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع جـ ٢ صـ ٥٣ مع حاشية البنانى.
٣- ينظر: شرح الكوكب المنير لابن النجار جـ ٣ صـ ٤٦١.

التأويل من القوة بحيث يصير المعنى المرجوح أزيد فى ظهوره من المعنى الراجح الذى دل عليه الظاهر، وهذا النوع سائغ مقبول.

الثانى: تأويل أقل ظهورا من المعنى الذى دل عليه الظاهر وذلك بأن يكون دليل التأويل ضعيفا لايقوى على جعل المعنى المرجوح أزيد فى ظهوره من المعنى الذى دل عليه الظاهر الراجح، وهذا النوع باطل مردود.

الثالث: تأويل تساوى فى الظهور مع المعنى الذى دل عليه الظاهر، وذلك بأن يكون دليل التأويل على درجة من القوة بحيث يصير المعنى المرجوح مساويا للمعنى الذى دل عليه الظاهر، وهذا النوع محل خلاف بين المجتهدين، وعلى المجتهد المؤول أن يتبع فيه قواعد الترجيح بين الأدلة عند تعارضها.

وفى ذلك يقول امام الحرمين: "الضابط المنتحل من مسائل هذا الكتاب - يعنى كتاب التأويل - أن المؤول يعتبر بما يعضد التأويل فإن كان ظهور المؤول زائدا على ظهور ما عضد التأويل به فالتأويل مردود ، وإن كان ما عضد التأويل به أظهر فالتأويل سائغ معمول به ، وإن استويا

وقع ذلك فى رتبة التعارض"(١).

ورابعا: ينقسم التأويل تبعا لاقسام الظاهر.

فمن قسم الظاهر إلى ثمانية أقسام - كالتلمسانى(٢) - جعل فى مقابله التأويل ثمانية أقسام أيضا: وهى كالاتى:

الأول: حمل اللفظ على مجازه، دون حقيقته.

الثاني: حمل اللفظ على الاشتراك، دون الانفراد.

الثالث: حمله على الاضمار ، دون الاستقلال.

الرابع: حمله على الترادف، دون التباين.

الخامس: حمله على التأكيد، دون التأسيس.

السادس: حمله على التقديم والتأخير، دون الترتيب.

السابع: حمل اللفظ على الخصوص دون العموم.

الثامن: حمل اللفظ على التقييد دون الاطلاق(٣).

ويلاحظ على أقسام التأويل مايلى:

١ - أن التلمسانى قد توسع فى أقسام التأويل حتى أدخل فيه ما ليس منه فى الحقيقة والواقع: كالاشتراك، لأنه أقرب إلى الاجمال، لكن إذا

١- ينظر: البرهان لامام الحرمين الجوينى جـ ١ صـ ٥٦١.

٢- ينظر: مفتاح الوصول للتلمسانى صـ ٧٥ وما بعدها نشر مكتبة الكليات الازهريه بمصر.

٣- ينظر: مفتاح الوصول للتلمسانى صـ ٩٣ وما بعدها.

أثبت المستدل أن اللفظ حقيقة فى كل واحد من المعنيين اللذين يحتملهما اللفظ، فله بعد ذلك أن يرجح أحد المحتملين بأدنى مرجح، وذلك كاف فى تسميته تأويلا(١).

٢ - أن كل قسم من أقسام التأويل يمكن تداخله مع الأقسام الأخرى فمثلا حمل اللفظ على مجازه - الذى هو نوع من التأويل عند التلمسانى ومن وافقه - يمكن أن يكون مقبولا أو مردودا، أو محل خلاف، كما يمكن أن يكون قريبا أو بعيدا، أو متوسطا، أو متعذرا، كما يمكن أن يكون صحيحا أو فاسدا، كما يمكن أن يكون ظاهرا قويا، أو ضعيفا، أو مساويا. وهكذا الحال فى باقى أقسام التأويل عند التلمسانى.

كما أن التأويل الصحيح: قد يكون قريبا، أو بعيدا، أو متوسطا. كما أن القريب والبعيد والمتوسط منه ما يكون صحيحا، ومنه ما يكون فاسدا كما أن التأويل الفاسد عند مجتهد لتعذره، أو لكون المعضد له شبهة وليس بدليل حقيقة قد يكون قريبا أو بعيدا او متوسطا، عند مجتهد آخر بناء على ظنه وتخيله والله اعلم.

١- ينظر: المرجع نفسه صـ ٧٨.

المطلب الثاني

حكم التأويل:

قبل بيان حكم التأويل بمعناه فى اصطلاح الأصوليين ينبغى أن أبين حكمه بمعناه فى اصطلاح علماء السلف حتى يكون القارىء على بينة من أمره فأقول، وبالله التوفيق:

سبق ان قلنا إن التأويل فى اصطلاح السلف يطلق ويراد به معنيان:

أحدهما: التأويل بمعنى التفسير المبين لمراد الله تعالى باللفظ وهو الكلام الذى يفسر به اللفظ حتى يفهم معناه، أو تعرف علته، أو دليله.

وحكم هذا النوع: الجواز باتفاق، وأنه يحمد ولا يعاب ويجري فى العقائد: كالايمان بالله تعالى، وملائكته وكتبه ورسله.... وأسماء الله تعالى، وصفاته عز وجل، والآيات الموهمة للتشبيه كقوله تعالى:"بل يداه مبسوطتان"(١) وقوله تعالى :"يد الله فوق أيديهم"(٢) وقوله تعالى :"الرحمن على العرش استوى"(٣) ـ كما يجرى فى غيرها.

١- سورة المائدة من الآيه ٦٤.

٢- سورة الفتح من الآيه ١٠.

٣- سورة طه من الآيه ٥.

وفى ذلك يقول ابن تيمية :"إن الله تعالى لا يعلم عباده الحقائق التى أخبر عنها من صفاته، وصفات اليوم الآخر، ولا تعلمون حقائق ما أراد بخلقه وأمره من الحكمة، ولا حقائق ماصدرت عنه فى المشيئة والقدرة وكذلك مدلول اسمائه وصفاته التى يختص بها التى هى حقيقته لا يعلمها الا هو، ولهذا كان الأئمة كالإمام احمد وغيره ينكرون على الجهمية وأمثالهم من الذين يحرفون الكلم عن مواضعه ـ تأويل ما تشابه عليهم من القرآن على غير تأويله.... أما التأويل الذي يراد به التفسير المبين لمراد الله تعالى به ، فذلك لايعاب، بل يحمد"(١).

ويقول فى الفتاوى :".... فالسلف من الصحابة والتابعين، وسائر الأمة قد تكلموا فى نصوص القرآن: آيات الصفات وغيرها وفسروها بما يوافق دلالتها وبيانها، ورووا عن النبى صلى الله عليه وسلم ـ أحاديث كثيرة توافق القرآن.

ويقول فى موضع آخر :"إن من أصحابنا وغيرهم من أهل السنة يقرون بأن الله فوق العرش حقيقة، وأن ذاته فوق ذات العرش، لاينكرون معنى الاستواء، ولايرون هذا من المتشابه الذى لا يعلم معناه بالكلية، ثم السلف متفقون على تفسيره بما هو مذهب أهل السنة، قال بعضهم: ارتفع على العرش، وعلا على العرش ـ يعنى فى تفسير قوله تعالى :"الرحمن على العرش

١- ينظر: التدمرية :"تحقيق الاثبات للأسماء والصفات، وحقيقة الجمع بين القدر والشرع لابن تيمية صـ ١١٠ ـ ١١٢ تحقيق عوده.

استوى" وقال بعضهم :عبارات أخرى، وهذه ثابتة عن السلف قد ذكر البخارى فى صحيحه بعضها فى آخر كتاب "الرد على الجهمية"(١).

١- ينظر: مجموع فتاوى شيخ الاسلام ابن تيميه جـ ١٣ كتاب مقدمة التفسير صـ ٣٠٧ ، ٣١٠ ط الرئاسة العامة لشئون الحرمين الشريفين ، وصحيح البخارى جـ ١٣ صـ ٤١٤ فقد جاء فيه " قال أبو عاليه، استوى إلى السماء: ارتفع، فسواهن: خلقهن وقال مجاهد: استوى: علا على العرش.." وجاء فى فتح البارى من نفس المجلد صـ ٤١٧، ٤١٨ قال مجاهد: استوى على العرش: علا على العرش، وبه قال كثر من العلماء: قال ابن بطال وهو صحيح وهو المذهب الحق، وقول أهل السنه، ونقل محى السنه البغوى فى تفسيره عن ابن عباس وأكثر المفسرين أن معنى استوى: ارتفع، وبه قال أبو عبيده والفراء،وغيرهما. وبعضهم قال معنا: التمام والفراغ من فعل الشىء، وبعضهم قال معناه: الملك والقدره، ومنه استوت له الممالك، وعن أم سلمه: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول والاقرار به ايمان، والجحود به كفر. وبه قال الاوزاعى وسفيان الثورى، وشعبه، وحماد بن زيد وحماد بن سلمه، وشريك، وأبو عوانه ، فهولاء جميعا كانوا لا يحددون ولا يشبهون، ويرون الاحاديث ولا يقولون كيف، ويقول محمد بن الحسن الشيبانى "اتفق الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب على الايمان بالقرآن وبالاحاديث التى جاء بها الثقات عن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ فى صفه الرب من غير تشبيه ولا تفسير، فمن فسر شيئا منهاوقال بقول جهم فقد خرج عما كان عليه النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ وفارق الجماعه، وقال سفيان: مذهب أهل السنه فى قوله " الرحمن على العرش استوى" قال: بلا كيف وبه قال مالك وابن عيينة، وابن المبارك ، والشافعى ، واحمد بن حنبل.

وقال امام الحرمين فى الرسالة النظاميه:" اختلفت مسالك العلماء فى =

وعليه: فتأويل اليد بمعنى السخاء والجود فى قوله تعالى: "بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء" وبمعنى السلطان فى قوله تعالى :"يد الله فوق أيديهم" والاستواء بمعنى العلو والارتفاع فى قوله تعالى: "الرحمن على العرش استوى" - يعتبر نوعا من أنواع التفسير أوجبه التنزيه المطلق

= هذه الظواهر فرأى بعضهم تأويلها والتزم ذلك فى آي الكتاب وما يصح من السنن، وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل واجراء الظواهر على مواردها وتفويض معانيها إلى الله تعالى، وهو الذى ارتضاه ويدين به. وقسم بعضهم أقوال الناس فى هذا الباب إلى سته أقوال: قولان لمن يجرى هذه الصفات على ظاهرها، أحدهما: من يعتقد أنها من جنس صفات المخلوقين، وهم المشبهة ، ويتفرع من قولهم عدة أراء. والثانى: من ينفى عنها شبه المخلوقين... وقولان لمن يثبت كونها صفة ولكن لا يجريها على ظاهرها أحدهما: لا نؤول شيئا منها، بل نقول : الله اعلم بمراده، والثانى يؤول فيقول مثلا: الاستواء: الاستيلاء، واليد: القدرة، ونحو ذلك .

وقولان لمن لا يجزم بأنها صفة أحدهما: يقول يجوز أن تكون صفه وظاهرها غير مراد، ويجوز أن لا تكون صفة والثانى : يقول: لا يخاض فى شىء من هذا، بل يجب الايمان به ، لانه من المتشابه الذى لا يدرك معناه.اهـ من فتح البارى، باختصار وتصرف.

نخلص من هذا إلى أن اتفاق العلماء من السلف على حملها على ما يليق بجلاله وكماله من غير تشبيه ولا كيف إنما هو بالنسبه لحقائقها، فلا يجوز التأويل بمعنى بيان حقائقها. أما التأويل بمعنى تفسيرها بالكلام الذى يوافق دلالتها ويبين المراد منها فذلك جائز ولا شىء فيه والله اعلم.

لذات الله تعالى العلية عن أن تكون مشابهة للحوادث، لأن الله سبحانه ليس كمثله شيء، وقد أوجب العقل هذا التأويل، وهو مستوف لكل الشروط فى التأويل.

غير أنه لا يعد تأويلا من كل الوجوه - كما يقول أبو زهرة رحمه الله - لأنه تفسير بالمجاز المشهور، والمجاز المشهور يكون فهمه من ظاهر النص، لا من تأويله، فالعربى إذا قيل له :"وضع الأمير يده على المدينه" يفهم منه بسط سلطانه واستيلاؤه عليها، فيكون من ظاهر اللفظ أن يفهم من قوله تعالى :"يد الله فو أيديهم " قدرته تعالى وسلطانه، وأن هذا مناسب لذلك العهد الذى سيقت الآية الكريمة لتوثيقه، وهو المبايعة تحت الشجرة وهو عهد الله تعالى ذى الجبروت، وأنه إذا كان كذلك فهو من قبيل دلالة اللفظ، وإن كان على سبيل المجاز،ولذلك لايعد من قبيل المتشابه"(١).

وعلى هذا ... فالعلماء قاطبة من سلف وخلف لا ينكرون التأويل الذى بمعنى التفسير فى الصفات والأسماء، وغيرها من العقائد كما أنهم لا ينكرون أن المجتهد يعلم بعض معانيها الظاهرة، وإن كان لا يعلم

١- ينظر : أصول الفقه للشيخ أبى زهره ص ١٣٦، ١٣٧ ط دار الفكر.

حقيقتها ولا معانيها الكلية"(١).

ثانيهما: التأويل بمعني الحقيقة التي يؤول إليها الكلام:

فإن كان فى الأخبار فهو نفس ما أخبر به، وإن كان فى الأمر فهو نفس الفعل المأمور به، وإن كان فى النهى فهو نفس الفعل المنهى عنه.

وعليه فتأويل ما أخبر الله تعالى به عن نفسه المقدسة الغنية بما لها من حقائق الأسماء والصفات: هو حقيقة نفسه المقدسة المتصفة بما لها من حقائق الصفات(٢).

وحكم هذا النوع: أنه ينبغى أن يحمل على ما يليق بجلاله وكماله فى أسمائه تعالى وصفاته والآيات الموهمة للتشبية ونحوها من العقائد، وأنه لا يجوز السؤال عن حقائقها، كما لا يجوز لأحد من الناس تأويلها بمعنى بيان حقائقها، لأن حقائق هذه الأمور قد استأثر الله تعالى بعلمها، فلا يعلمها إلا هو.

ولذلك قال ربيعة شيخ الامام مالك حينما سئل عن قوله تعالى

١- وفى هذا رد صريح على أولئك الذين ينسبون - عن جهل - الى ابن تيمية وغيره من علماء السلف إنكارهم للتأويل !! بصرنا الله جميعا بأمور ديننا الحنيف.

٢- ينظر التدمريه لابن تيميه صـ ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٦.

:"الرحمن على العرش استوى" ' " الاستواء معلوم والكيف مجهول' ومن الله البيان' وعلى الرسول البلاغ' وعلينا التصديق"(١).

ومن بعده الامام مالك حين قيل له: كيف استوى؟ قال: "الاستواء معلوم' والكيف مجهول' والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة"(٢).

قال ابن تيمية :" وقد تلقى الناس هذا الكلام - يعنى كلام مالك وربيعة - بالقبول' فليس فى أهل السنة من ينكره' وقد بين مالك أن

١- اخرجه البيهقى فى الأسماء والصفات صـ ٤٠٨، ٤٠٩.

٢- سئلت أم سلمة رضى الله عنها عن قوله تعالى: "الرحمن على العرش استوى" فقالت: الكيف غير معقول، والاستواء غير مجهول، والاقرار به ايمان ، والجحود به كفر" وعن جعفر بن عبد الله قال: جاء رجل إلى مالك بن أنس فقال: ياأبا عبد الله "الرحمن على العرش استوى" كيف استوى؟ قال: فمارأيت مالكا وجد من شىء كموجدته من مقالته، وعلاه الرحضاء - يعنى العرق - قال: وأطرق القوم وجعلوا ينتظرون ما يأتى منه فيه، قال: فسرى عن مالك فقال: الكيف غير معقول، والاستواء منه غير مجهول، والايمان به واجب، والسؤال عنه بدعه، فإنى أخاف أن تكون ضالا ، وأمر به فأخرج. وعن ابن عينية قال سئل ربيعة عن قوله تعالى "الرحمن على العرش استوى" قال: الاستواء غير مجهول... الخ راجع شرح أصول اعتقاد أهل السنة للآلكائى صـ ٣٩٧، ٣٩٨، والبيهقى في الأسماء و الصفات صـ ٤٠٨، ٤٠٩، وفتح البارى شرح صحيح البخارى جـ ٣ صـ ٤١٧ - ٤١٨ ط دار الريان للتراث، والتدمريه لابن تيميه صـ ٤٣ ، ٩٨ بتحقيق محمد بن عوده.

الاستواء معلوم، كما أن سائر ما أخبر به معلوم لكن الكيفية لاتعلم، ولا يجوز السؤال عنها، لايقال: كيف استوى، ولم يقل مالك ولا شيخه ربيعه ـ: الكيف معدوم وإنما قال:"الكيف مجهول، وهذا فيه نزاع بين أصحابنا وغيرهم من أهل السنة، غير أن أكثرهم يقولون "لا تخطر كيفيته ببال ، ولا تجرى ماهيته فى مقال". ومنهم من يقول"ليس له كيفية ولا ماهية". أهـ.

ثم قال فى موضع آخر:"وأما التأويل الذى اختص الله به فحقيقة ذاته وصفاته كما قال مالك "... والكيف مجهول" فإذا قالوا: ما حقيقة علمه، وقدرته، وسمعه، وبصره؟ قيل: هذا هو التأويل الذى لا يعلمه إلا الله"اهـ(١).

ثم يعقب شيخ الاسلام فى موضع ثالث على التأويل بمعنييه فى اصطلاح السلف فيقول:"ومن لم يعرف هذا اضطربت أقواله، مثل:طائفة يقولون: إن التأويل باطل، وأنه يجب اجراء اللفظ على ظاهره ويحتجون بقوله تعالى:"ومايعلم تأويله إلا الله" ويحتجون بهذه الآية على ابطال التأويل. وهذا تناقض منهم لأن هذه الآية تقتضى أن هناك تأويلا لا يعلمه إلا الله ـ يعنى الحقائق التى استأثر بها لنفسه ـ وهم ينفون مطلق تأويل.

<u>وجهة الغلط:</u> أن التأويل الذى أستأثر الله بعلمه : هو الحقيقة التى

١- ينظر: مجموع الفتاوى لابن تيميه جـ ١٣ صـ ٣٠٩ ، ٣١٢.

لا يعلمها إلا هو ، وأما التأويل المذموم والباطل فهو تأويل أهل التحريف والبدع الذين يتأولون على غير تأويله، أو يدعون صرف اللفظ عن مدلوله إلى غير مدلوله بغير دليل يوجب ذلك"اهـ(١).

وعليه فعلماء السلف، بل وعلماء الخلف لا ينفون مطلق تأويل، وإنما ينفون التأويل فى الأسماء والصفات ببيان حقائقها، لأن حقائقها لا يعلمها إلا الله. كما ينفون التأويل الذى يكون بصرف اللفظ عن مدلوله الظاهر الراجح إلى غير الظاهر بغير دليل قوي يوجب هذا الصرف وهو ما يسمى بتأويل أهل البدع: أما إذا كان التأويل فى الاسماء والصفات بمعنى التفسير، أو كان بصرف اللفظ عن احتماله الراجح إلى احتمال مرجوح لدليل يقتضى ذلك ويوجبه فهذا جائز عندهم ، والله اعلم.

أما التأويل فى اصطلاح الأصوليين: وهو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى احتمال مرجوح لدليل يقترن به.

فهذا النوع ينبغى أن يفرق فيه - عند بيان حكمه - بين العقائد واسماء الله تعالى وصفاته ، والآيات القرآنيه التى توهم التشبيه، وبين النصوصّ المتعلقة بالأحكام التكليفيه وبمعنى آخر ينبغى أن يفرق فيه بين الأصول، والفروع:

١- ينظر: التدمريه صـ ١١٢، ١١٣.

أ- **فأما العقائد ونحوها من أصول الدين فمحل خلاف:**

قال ابن تيمية فى الفتاوى :"التأويل فى عرف المتأخرين من المتفقهة والمتكلمة والمحدثة والمتصوفه ونحوهم: صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به وهذا هو التأويل الذى يتكلمون عليه فى أصول الفقه ومسائل الخلاف..... والمتأول عليه وظيفتان: بيان احتمال اللفظ للمعنى الذى ادعاه، وبيان الدليل الموجب للصرف إليه عن المعنى الظاهر، وهذا هو التأويل الذى يتنازعون فيه فى مسائل الصفات، إذ صنف بعضهم فى ابطال التأويل، أو ذم التأويل، أو قال بعضهم: آيات الصفات لا تؤول، وقال الآخر:بل يجب تأويلها، وقال الثالث: بل التأويل جائز يعقل عند المصلحه ويترك عند المصلحة، أو يصلح للعلماء دون غيرهم، إلى غير ذلك من المقالات والتنازع"اهـ(١).

وقال فى موضع آخر :"وهذا هو الذى عناه أكثر من تكلم من المتأخرين فى تأويل نصوص الصفات ، وترك تأويلها، وهل هذا محمود أو مذموم، وحق أو باطل"(٢).

هذا.. وقد لخص الشوكانى خلاف العلماء فى التأويل فى اصطلاح الأصوليين فيها فجعله فى ثلاثة مذاهب:

الأول: أنه لا يدخل التأويل فيها، بل تجرى على ظاهرها ولا يؤول منها

١- ينظر: مجموع الفتاوى حـ ١٣ صـ ٢٨٨.

٢- أنظر: التدمريه صـ ٩١.

شيء، وبهذا قال المشبهة.

الثاني: ان لها تأويلا ولكنا نمسك عنه مع تنزيه اعتقادنا عن التشبيه والتعطيل، لقوله تعالى :"وما يعلم تأويله إلا الله"(١) قال ابن برهان: وهذا قول السلف.

الثالث: انها مؤولة. قال ابن برهان :والأول من هذه المذاهب باطل، والآخران منقولان عن الصحابة، ونقل المذهب الثالث عن علي، وابن مسعود، وابن عباس،وأم سلمه".

نخلص من هذا إلى أن علماء السلف والخلف يقولون بالتأويل بمعناه الأصولى - الذى هو صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى غيره بدليل يوجب ذلك - فى الأسماء والصفات، وإن كان بعضهم يرى الامساك عنه فيها تنزيها كما حكى ذلك الشوكانى.

رأى ابن تيميه فى التأويل:

وأرى أن ابن تيمية من الذين يقولون بالتأويل فيها مادام هناك دليل قوى يوجب هذا التأويل، ومادام لا يخرج اللفظ عما يقتضيه لسان العرب، بحيث يفهمونه عند المخاطبة، أي يرى جواز التأويل وصحته إذا توافرت شروطه، وبطلانه إذ اختل شرط من هذه الشروط يؤيد ذلك قوله:

١- ينظر: ارشاد الفحول للشوكانى صـ ١٧٦، ١٧٧، واعلام الموقعين لابن القيم جـ٤ صـ ١٤٥ وما بعدها.

"وأما التأويل المذموم والباطل فهو تأويل أهل التحريف والبدع الذين يتأولونه على غير تأويله، أو يدعون صرف اللفظ عن مدلوله إلى غير مدلوله بغير دليل يوجب ذلك"(١).

إذ يفهم من هذا أنه لو كان صرف اللفظ عن مدلوله الظاهر إلى غير مدلوله بدليل يوجب ذلك الصرف كان التأويل صحيحا عنده، وهذا ما كان يراه ابن دقيق العيد - كما حكاه الزركشي - حيث يقول :"ونقول فى الألفاظ المشكلة أنها صحة وصدق وعلى الوجه الذى أراده الله تعالى، ومن أول شيئا منها فإن كان تأويله قريبا على ما يقتضيه لسان العرب، وتفهمه فى مخاطباتها لم ننكر عليه ولم نبدعه، وإن كان تأويله بعيدا توقفنا عنه، واستبعدناه، ورجعنا إلى القاعدة فى الإيمان بمعناه مع التنزيه"اهـ(٢).

أى أن التأويل بمعناه الأصولى صحيح مقبول فى الاسماء والصفات إذا توافرت شروطه، أما إذا اختل شرط منها توقفنا وأمسكنا عنه تنزيها ورجعنا إلى الايمان بمعناه الذى يليق بجلاله وكماله.

ويبدو أن هذا هو الراجح إذ مادام النص يقبل الاحتمال، وتوافر

١- ينظر: التدمريه لابن تيميه صـ ١١٣.

٢- ينظر: البحر المحيط للزركشى جـ ١ ورقه ٧٥ وما بعدها مخطوط، وارشاد الفحول صـ ١٧٦ وما بعدها، واعلام الموقعين جـ ٤ صـ ١٤٥ وما بعدها.

للمجتهد المؤول دين يعصمه، واستقامة تبعده عن الوقوع فى مزالق الهوى وتنأى به عن الانحراف، إلى جانب ماتوافر فيه من شروط الاجتهاد، وشروط التأويل، فلا ضرر فى ذلك ولا مانع منه، والله أعلم.

وأما التأويل فى النصوص المتعلقة بالاحكام التكليفيه:

فمما لا شك فيه أن أغلب نصوص الأحكام التكليفية وإن شئت قلت: أغلب الفروع كما صرح الشوكانى(١) يجرى فيها التأويل بلا خلاف، وأن التأويل فيها يعتبر دليلا ظنيا واجب العمل به إذا توافرت شروطه السابقه، قال امام الحرمين :"وتأويل الظواهر على الجملة مسوغ إذا استجمعت الشرائط... ولم ينكر أصل التأويل ذو مذهب، وإنما الخلاف فى التفاصيل، وإن قدرنا فيه خلافا فالمعتمد فى الرد على المخالف: اجماع من سبق، فإن المستدلين بالظواهر كانوا يؤولونها فى نطاق التأويل، وهذا معلوم اضطرارا كما علم أصل الاستدلال"(٢).

وقال الأمدى: "إذا عرف معنى التأويل فهو مقبول معمول به إذا تحقق بشورطه، ولم يزل علماء الأمصار فى كل عصر من عهد الصحابة إلى زمننا عاملين به من غير نكير"(٣).

١- ينظر: ارشاد الفحول للشوكانى صـ ١٧٦.
٢- ينظر: البرهان لامام الحرمين جـ ١ صـ ٥١٥.
٣- ينظر: الاحكام للآمدى جـ ٢ صـ ١٩٩.

وقال السمرقندى :"وأما حكمه - يعنى المؤول - فهو وجوب العمل دون العلم"(١).

وقال النسفى :"وحكم المؤول - التأويل - وجوب العمل بما جاء فى تأويل المجتهد مع احتمال أنه غلط ويكون الصواب فى الجانب الآخر، أى أنه دليل ظنى واجب العمل به غير قطعى فى العلم فلا يكفر جاحده"(٢).

وقال الخبازى :"إن العمل بالمؤول واجب"(٣).

وقال ابن نجيم وحكمه - يعنى المؤول - العمل به على احتمال الغلط، لأنه إن ثبت بالرأى فهو لا حظ له فى اصابة الحق قطعا، وإن ثبت بخبر الواحد فهو ظنى"(٤).

كل هذا يؤكد أن التأويل وإن كان خلاف الأصل إلا أنه دليل ظنى يجب العمل به، وأنه لم ينكره أحد من زمن الصحابة إلى زمننا هذا مادام قد استوفى الشروط الواجب توافرها فيه، وإنما كان كذلك، لأن

١- لباب الأصول وبديع الفصول للسمرقندى على الصحيح - صـ ١٣٥ تحقيق د. مصطفى الجارحى. رسالة دكتوراه.

٢- ينظر: كشف الاسرار على المنار للنسفى جـ ١ صـ ٢٠٥.

٣- ينظر : المغنى فى أصول الفقه للخبازى صـ ١٢٣.

٤- ينظر: فتح الغفار لابن نجيم جـ ١ صـ ١١٢ ط مصطفى الحلبى.

الباعث عليه هو التوفيق بين أحكام الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية التى يكون فى ظاهرها تعارض واختلاف، فيكون التأويل فيها لإعمال النصين، إذ من المقرر عند الأصوليين :أن إعمال اللفظ أولى من اهماله، فكان من مقتضى تلك القاعدة :أن يؤول أحد النصين ليمكن إعمال الآخر.

الفصل الثاني

أثر خلاف الأصوليين في القول بالتأويل وعدمه
في اختلاف الفقهاء

تمهيد:

بعد بيان حقيقة التأويل - عند الأصوليين - وشروطه ، وأحكامه والفرق بينه وبين التفسير، وأنه قد يكون بحمل العام على الخاص، والمطلق على المقيد، والحقيقة على المجاز، والأمر على غير الوجوب، والنهى على غير التحريم.

ننتقل لبيان أثر خلاف الأصوليين فى القول بالتأويل وعدمه فى بعض النصوص - فى اختلاف الفقهاء فى الفروع الفقهية، وذلك لبيان الجانب التطبيقى العملى لمسألة التأويل ، وكيفية ربط الفرع الفقهى بها ، وتخريجه عليها حتى تظهر فائدة أصول الفقه بالنسبة للفقه، فى كونه طريقا لاستنباط الأحكام الفرعية من الأدلة التفصيلية.

يقول الشاطبى:"كل مسألة مرسومة فى أصول الفقه لا ينبنى عليها فروع فقهية أو آداب شرعية، أولا تكون عونا فى ذلك فوضعها فى أصول الفقه عارية، والذى يوضح ذلك. أن هذا العلم لم يختص باضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيدا له، ومحققا للاجتهاد فيه، فإذا لم يفد

ذلك فليس بأصل له"اهـ(١).

وليس المقصود فى هذا الفصل استيعاب كل فروع الفقه الاسلامى التى يمكن تخريجها على القول بالتأويل فى النصوص الشرعيه، وعدمه، لان استعياب كل هذا صعب المنال، ولا يمكن تحقيقة - فى بحث صغير كهذا - بحال.

ولأن هذا البحث أصولى ، والبحوث الأصولية إنما تذكر فيها الفروع الفقهية - على سبيل التتميم والترميم، لبيان فائدة أصول الفقه بالنسبة للفقه كما قلنا آنفا.

لذا رأيت الاقتصار فى هذا الفصل على ثمانية فروع فقهية بينت فيها خلاف الفقهاء فى كل فرع، وأدلتهم، ومناقشة ما يمكن مناقشته منها مع الترجيح، ثم بيان أثر خلاف الأصوليين فى القول بالتأويل فى بعض النصوص الشرعيه وعدمه - فى اختلاف الفقهاء فى أحكام تلك الفروع، جاعلا كل فرع منها فى مبحث مستقل به، فأقول وبالله التوفيق.

١- ينظر: الموفقات للشاطبى جـ ١ صـ ٤٢ ط المكتبة التجاريه بمصر مع تعليق الشيخ عبد الله دراز.

المبحث الأول

حكم دفع القيمة في الزكاة

اختلف الفقهاء فى دفع القمية فى الزكاة، هل يجوز أولا يجوز على قولين:

القول الأول: لا يجوز دفع القيمة فى الزكاة، وإليه ذهب الجمهور من مالكية(١) وشافعية(٢) وحنابلة فى ظاهر مذهبهم(٣).

القول الثاني: يجوز دفع القيمة فى الزكاة، وإليه ذهب الحنفية، ورواية عن احمد، وبه قال الثورى، وعمر بن عبد العزيز، والحسن(٤).

١- ينظر: مواهب الجليل للحطاب جـ ٢ صـ ٣٥٨، وما بعدها ط دار الكتب العلمية - بيروت، وبداية المجتهد لابن لاشد جـ ١ صـ ٢٦١.

٢- ينظر: مغنى المحتاج للشربينى الخطيب جـ ١ صـ ٣٧٠، ٤٠٧.

٣- ينظر: المغنى لابن قدامه جـ ٤ صـ ١٤، ٢٩٥ - ٢٩٧ تحقيق د. عبد الله التركى ود. عبد الفتاح الحلو ط هجر، وكشاف القناع للبهوتى جـ ٢ صـ ١٩٥، ونيل الأوطار للشوكانى جـ ٤ صـ ١٧١ ط مصطفى الحلبى.

٤- ينظر: نفس المرجع، والهداية للمرغينانى مع شرح فتح القدير جـ ٢ صـ ١٩١، ١٩٢ ط مصطفى الحلبى. والمغنى لابن قدامه جـ ٤ صـ ٢٩٥ حيث روى عن احمد جواز اخراج القيمة فى الزكاة فيما عدا زكاة الفطر.

الأدلة:

استدل الجمهور لمذهبهم بالسنة والقياس، والمعقول، وهى كما يأتى:

أولاً: السنة:

١ - ماروى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال :"فى سائمة الغنم فى كل أربعين شاة شاة"(١).

وجه الدلالة:

ان هذا الحديث قد دل بظاهره على أن الواجب فى زكاة الغنم الأربعين اخراج الشاة بعينها، وأنه لا يجزىء اخراج قيمتها المالية، وذلك أن الشاة لفظ خاص دال على معناه قطعا، فالظاهر من النصوص ايجابها على التعيين، لأنه لو جاز اخراج غيرها فى الزكاة لما كان لتخصيص الشاة بالذكر فائدة، وكلام النبى - صلى الله عليه وسلم - ينبغى تنزيهه عن ذلك(٢).

ولأن الحديث قد ورد بيانا للمجمل فى قوله تعالى :"وآتوا

١- سبق تخريجه صـ٦٦.

٢- ينظر: نيل الأوطار للشوكانى جـ ٤ صـ ١٧٢.

الزكاة" (١) فتكون الشاة المذكورة هى المأمور بها في الآية، والأمر يقتضى الوجوب حيث لاتوجد قرينة صارفة، ولا قرينة، فدل ذلك على وجوب اخراج الشاة بعينها، وهو المدعى(٢).

٢ - ماروى عن أنس بن مالك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:"هذه فرائض صدقة المسلمين التى أمر الله بها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - .. فإذا بلغت خمسا وعشرين إلى خمس وثلاثين ففيها بنت مخاض، فإن لم تكن بنت مخاض فابن لبون ذكر(٣).

وجه الدلالة: أن هذا الحديث قد دل بظاهره على أن الشارع أراد عين بنت مخاض، أو ابن لبون عند عدمها - لتسميته اياها، إذ لو أراد المالية، أو القيمة لما كان للتعيين معنى، وهذا ينبغى أن يتنزه عنه كلام الشارع.

كما أنه لو أراد المالية أو القيمة لما جاز اخراج غير مالية أو قيمة بنت مخاض، لأن خمسا وعشرين لا تخلو عن مالية بنت مخاض، فيلزمه

١- سورة البقرة من الآية ٤٣.

٢- ينظر: المغنى لابن قدامه جـ ٤ صـ ٢٩٦.

٣- اخرجه الدارقطنى برواية اسحاق عن أنس بن مالك جـ ٢ صـ ١١٤ - ١١٦ ط عالم الكتب بيروت. وقال: اسناده صحيح، وكلهم ثقات،
وبنت المخاض: هى الابل التى أتى عليها حول ودخلت فى الثانى، وابن اللبون الذكر هو الذى دخل فى السنة الثالثه، وصارت أمه ذات لبن بوضع الحمل.

حينئذ مالية بنت مخاض دون مالية ابن لبون، وهذا لا يجوز لمخالفته لظاهر الحديث ، فدل على عدم جواز القيمة، وهو المدعى(١).

٣ – ما روى عن ابى داود وابن ماجة باسنادهما عن معاذ بن جبل ان النبى – صلى الله عليه وسلم – بعثه إلى اليمن فقال:"خذ الحب من الحب، والشاة من الغنم، والبعير من الأبل، والبقرة من البقر"(٢).

وجه الدلالة: ان الحديث ظاهر فى وجوب اخراج الزكاة من العين، لأنه صلى الله عليه وسلم أمر معاذا بأخذ الحب من الحب، والشاة من الغنم..الخ، والأمر للوجوب مالم تكن هناك قرينه صارفه، ولا قرينة ، فدل ذلك على وجوب الاخراج من العين، وأنه لا يجوز أن يعدل عنها إلى القيمة إلا عند عدمها وعدم الجنس، إذ لو كانت القيمة هى الواجبة – من غير عذر – لكان ذكر ذلك فى الحديث عبثا، والعبث من الشارع محال، فتنزيها لكلام الشارع عن العبث وجب اخراج الزكاة من العين، وهو

١- ينظر: المغنى لابن قدامة جـ ٢ صـ ٢٩٧، ونيل الاوطار للشوكانى جـ ٤ صـ ١٤٦، ١٤٧.

٢- اخرجه ابو داود، وابن ماجه، والحاكم فى مستدركه عن معاذ بن جبل، وصححه ، وصححه السيوطى ينظر: الجامع الصغير للسيوطى جـ ٢ صـ ٢٣٦ ط دار الكتب العلميه بيروت، وسنن الدارقطنى جـ ٢ صـ ١٠٠ مع التعليق المغنى لمحمد شمس الحق حيث جاء فيه " وفى اسناده عطاء عن معاذ ولم يسمع منه، لأنه ولد بعد موته، أو فى سنة موته، أو بعد موته بسنة، وقال البزار: لا نعلم أن عطاء سمع من معاذ.

المدعى(١).

ثانيا: القياس:

أما استدلالهم بالقياس فمن وجهين:

الأول: قياس زكاة الغنم وغيرها من الماشية على الهدايا والضحايا بجامع النص على المجزىء، وأن فعله قربة لله تعالى فى كل، والهدايا والضحايا لا تجوز القيمة فيها بالاجماع، فكذلك زكاة الغنم وغيرها ينبغي أن لا تجوز القيمة فيها بالقياس(٢) وهو المطلوب.

اعتراض: ويمكن أن يعترض على الاستدلال بهذا القياس من قبل الحنفية، بأنه قياس مع الفارق، لأن القربة فى الزكاة هى سدخلة المحتاج، وهذا أمر معقول المعنى، بخلاف القربة فى الهدايا والضحايا، إذ وجه القربة فيها إراقة الدم، بدليل أنه لو هلك بعد الذبح وقبل التصدق به على الفقراء لم يلزمه شىء، فهى ليست بمتقومة ولا معقولة المعنى(٣).

١- ينظر: نيل الاوطار للشوكانى جـ ٤ صـ ١٧١، ١٧٢، والمغنى لابن قدامه جـ ٤ صـ ٢٩٧.

٢- ينظر: شرح فتح القدير لابن الهمام جـ ٢ صـ ١٩٢ مع شرح العناية للبابرتى.

٣- ينظر: شرح العناية للبابرتى مع الهداية جـ ٢ صـ ١٩٣.

الثاني: قياس اخراج القيمة بدل العين على اخراج الردىء بدل الجيد، بجامع العدول عن المنصوص فى كل، واخراج الردىء مكان الجيد لا يجوز، فكذلك اخراج القيمة بدل العين لا يجوز، وهو المدعى(١).

ثالثا: المعقول:

قالوا إن الزكاة وجبت دفعا لحاجة الفقير، وشكراً لنعمة المال. والحاجات متنوعه، فينبغى أن يتنوع الواجب ليصل إلى الفقير من كل نوع ما تندفع به حاجته، وشكر النعمة إنما يحصل بالمواساة ومشاركة الفقير الغنى فى جنس ماله وعين ثروته - الزراعية أو الحيوانية أو النقديه - التى أنعم الله بها عليه، لذا كان الواجب اخراج الزكاة من العين، ولا يجوز اخراج القيمة فى الزكاة، ولا تبرأ ذمة المكلف بأدائها(٢).

أما الأحناف فقد استدلوا لمذهبم - وهو جواز أخذ القيمة فى الزكاة - بالسنة - أيضا - والأثر، والقياس، والمعقول:

أولا: السنة:

١ - ما روى عن أنس عن النبى - صلى الله عليه وسلم - أنه قال :"..... فإن

١- ينظر: المغنى لابن قدامة جـ ٤ صـ ٢٩٧.

٢- ينظر: المرجع نفسه ، وشرح الكوكب المنير لابن النجار جـ ٣ صـ ٤٦٦.

تباين اسنان الابل فبلغت الصدقة عليه جذعه(١) وليست عنده الجذعة، وعنده الحقه(٢) فإنها تقبل منه ويعطى معها شاتين ان استيسرتا، أو عشرين درهما(٣).

وجه الدلالة: ان الحديث صريح فى أن النبى - صلى الله عليه وسلم - انتقل من العين إلى القيمة فى موضوعين ، فعلمنا أنه ليس المقصود خصوص عين السن المعين،لأنه لو كان المقصود عينه لسقط عند تعذره، أو لأوجب الشارع عليه أن يشتريه فيدفعه، لكن الشارع لم يسقط عنه الواجب، كما لم يوجب عليه الشراء، فدل على جواز اخراج القيمة، وهو المدعى(٤).

٢ - ما أخرجه ابن أبى شيبة فى مصنفه عن الصنابح الاحمسى قال:" أبصر النبى - صلى الله عليه وسلم - ناقة حسنة فى إبل الصدقة، فقال ماهذه؟ قال صاحب الصدقة: إنى ارتجعتها ببعيرين من حواشى الابل

١- الجذعة بفتح الجيم والذال هى التى أتى عليها أربع سنين - من الأبل - ودخلت فى الخامسه. نيل الاوطار جـ ٤ صـ ١٤٤.

٢- الحقه بكسر الحاء وتشديد القاف وهى التى استحقت ان يطرقها الفحل، وهى ما وفت ثلاث سنين ودخلت فى الرابعه من الابل، ينظر: نيل الأوطار للشوكانى جـ ٤ صـ ١٤٣ - ١٤٤.

٣- سبق تخريجه وهو جزء من حديث طويل اخرجه الدارقطنى وغيره ينظر ص ١٠٣ بالبحث.

٤- ينظر: شرح فتح القدير جـ٢ صـ ١٩٢، ١٩٣.

قال: نعم إذاً(١).

فهذا اقرار من النبى صلى الله عليه وسلم - على جواز اخراج غير العين فى الزكاة، فعلم من ذلك أن التنصيص على الأسنان المخصوصه، والشاة إنما هو لبيان قدر المالية، كما أنها اختصت بالذكر لأنها أسهل على أرباب المواشى، وحيث علمنا أن التنصيص فى الحديث لبيان قدر المالية، وأن قدر المالية يتحقق فى القيمة كان الحديث دالا على جواز اخراج القيمة فى الزكاة، وهو المدعى(٢).

ثانيا: الأثر:

١ - ماروى عن طاوس عن معاذ بن جبل أنه قال لأهل اليمن:"إئتونى بخميس أو لبيس(٣) مكان الذرة والشعير أهون عليكم، وخير لأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم - بالمدينه(٤).

٢ - وماروى عن عطاء قال:" كان عمر بن الخطاب يأخذ العروض فى

١- ينظر: المصنف لابن أبى شيبه جـ٣ صـ ١٨٠.
٢- ينظر: شرح فتح القدير جـ ٢ صـ ١٩٣.
٣- اللبيس: الثوب الذي كثر لبسه فأخلق، والخميس: برد من برود اليمن طوله خمسة أدرع ينظر: التعليق المغنى على سنن الدارقطنى جـ ٢ صـ ١٠٠.
٤- اخرجه الدارقطنى عن طاوس عن معاذ جـ ٢ صـ ١٠٠ ثم قال: وهو مرسل، طاوس لم يدرك معاذا، وقال فى التعليق المغنى "وفى الحديث انقطاع وارسال".

الصدقة من الدراهم"(١).

فمع أن هذا قول ، وفعل صحابى إلا أنه دل على جواز اخراج القيمة فى الزكاة، لأن معاذا رضى الله عنه - لم يأخذ الزكوات من جنس المال الذى وجبت فيه الزكاة وهو الذرة والشعير، وإنما أخذ الخميس واللبيس، وهى الثياب - بدلا عنهما، لكثرتهما عند أهل اليمن - فكان أيسر عليهم فى دفع الزكاة، وأنفع لأصحاب محمد صلى الله عليه وسلم من الفقراء، لحاجتهم إلى مثل هذه الثياب، وكذلك فعل سيدنا عمر فلم يأخذ الزكاة من عين الدارهم، وإنما أخذ بدلا منها العروض تيسيرا على الدافع، فكان ذلك دليلا على جواز أخذ القمية فى الزكاة، وهو المدعى(٢).

ثالثا: القياس:

اما استدلال الحنفية بالقياس، فقد قاسوا الزكاة على الجزية بجامع أن كلا منهما قد وجب للكفاية والحاجه، حيث إن الجزيه وجبت لكفايه الفقراء والجزيه يجوز فيها دفع القيمه بالاجماع ، فكذلك الزكاة يجوز فيها دفع القيمة بالقياس، وهو المدعى(٣).

١- ينظر: المصنف لابن ابى شيبه جـ ٣ صـ ١٨١ كتاب الزكاة - باب ماقالوا فى أخذ العروض فى الصدقه.

٢- ينظر: شرح فتح القدير جـ ٢ صـ ١٩٣، والمغنى لابن قدامه جـ ٤ صـ ٢٩٦ ونيل الاوطار للشوكانى جـ ٤ صـ ١٧١.

٣- ينظر: شرح العناية على الهداية جـ ٢ صـ ١٩٣.

رابعا: المعقول:

أما استدلالهم بالمعقول:

فقالوا إن الأمر بأداء الشاة وغيرها فى حديث انس إنما كان لغرض ايصال الرزق الموعود لهم فى قوله تعالى :"وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها"(١) فالله تعالى وعد إرزاق الكل، فمنهم من سبب له سببا: كالتجارة وغيرها، ومنهم من قطعه عن الأسباب ثم أمر الاغنياء أن يعطوهم من ماله تعالى من كل كذا كذا، فعرف قطعا أن الأمر باداء الشاة وغيرها فى الحديث إنما هو لغرض ايصال الرزق الموعود لهم فى الآية، ولابتلاء المكلف به بالامتثال، ليظهر منه ما علمه تعالى من الطاعة أو المخالفة فيجازى به(٢) وعليه فالشارع لم ينص على الشاة ـ ونحوها ـ لايجاب عينها، بل لتحديد مالية الواجب، فالشاة ـ اذا ـ معيار مالى لما يجب من الزكاة فى كل اربعين شاة.

وحينئذ يستوى فى نظر المشرع اخراج الشاة بعينها، أو قيمتها لاستوائهما فى المالية، وفى هذا توسيع لمجرى الواجب، وتيسير على الناس فى اخراج الزكوات ، وعلى الفقير أيضا، لأن القيمة المالية انفع للفقير، وأكثر وفاء لحاجاته المتنوعه فكانت أكبر فى تحقيق غرض الشارع

١- سورة هود من الآيه ٦.

٢- ينظر: شرح فتح القدير جـ ٢ صـ ١٩٢.

من دفع الشاة بعينها، وهذا اعمال لروح النص(١).

أثر الخلاف والترجيح:

(أ)- الأثر :

يظهر أثر الخلاف فى التأويل فى هذا الفرع فى أن من حمل حديث "فى سائمة الغنم فى كل أربعين شاة شاة" على ظاهره ولم يؤوله كالجمهور - قال يجب فى زكاة الغنم الأربعين اخراج شاة بعينها، ولا يجوز اخراج قيمتها.

وذلك لأن الشاة لفظ خاص دال على معناه قطعا، فالظاهر من النص ايجابها على التعيين، لأنه لو جاز اخراج غيرها فى الزكاة لما كان لتخصيص الشاة بالذكر فائدة، وكلام النبى - صلى الله عليه وسلم - ينبغى أن ينزه عن ذلك.

أما من أول الحديث، وصرف لفظ "الشاة" عند ظاهره كالحنفية - فقد قال :لا يجب فى زكاة الغنم الأربعين شاة: شاة بعينها، بل يجزىء اخراج قيمتها، وذلك لأن الشارع لم ينص على الشاة لا يجاب عينها، بل لتحديد مالية الواجب.

١- ينظر: المرجع نفسه، والمناهج الأصوليه للدرينى صـ ٢٠٨-٢١١ ط الشركة المتحدة بسوريا.

فالتأويل هنا إنما كان فى صرف لفظ "الشاة" عن معناه الظاهر المتبادر منه لغة إلى معنى آخر هو قيمتها، أو ماليتها، وهو احتمال عقلى أيده الدليل المستخلص من حكمة التشريع التى هى دفع حاجة الفقير، وذلك أنه إذا كان قصد الشارع من ايجاب الزكاة هو سد حاجة الفقير فإن ذلك يتحقق عن طريق القيمة المالية بصورة أكيده، لتنوع حاجات الفقير.

وقد أيدوا تأويلهم هذا بما سبق من أدله.

(ب) – الترجيح :

والراجح – فيما أرى – ما ذهب اليه الجمهور ، وهو القول بوجوب اخراج شاة بعينها فى زكاة الغنم الأربعين، ولا يجزىء اخراج قيمتها للأمور الأتيه.

أولا: لأن تخصيص الشاة بالذكر ظاهر فى ايجاب اخراج الشاة بعينها، ولا شك أن حمل اللفظ على ظاهره أولى وأرجح من تأويله وحمله على خلاف الظاهر دون دليل راجح.

ثانيا: ولأن تأويل الحنفية هذا يعتبر من التأويلات البعيدة، لأنه يستلزم عدم وجوب الشاة مع التنصيص عليها ، لأنه إذا اندفعت حاجة الفقير بالقيمة – بناء على قولهم بوجوبها – لم تجب الشاة، وحينئذ يعود هذا التأويل على النص بالابطال، وهو لا يجوز.

وإذا اندفعت حاجته بالقيمة بناء على قولهم بالتخيير بين الشاة وقيمة الشاة لم تكن الشاة مجزئة عن الأربعين بالنص، بل بالقياس.

وبيان القياس: ان الحنفية قد يرون أن التنصيص على الشاة يعم الشاة والقيمة، كما عم قوله صلى الله عليه وسلم :"لا يقضى القاضى وهو غضبان(١) كل مايشوش الفكر، فيكون اجزاء الشاة فى الزكاة ثابتا بالقياس وحينئذ يترك المنصوص ظاهرا - وهو الشاة - ثم يدخل بالقياس، وبهذا يعود التأويل على النص بالابطال، وهو لا يجوز أيضا حيث بطل ايجاب الشاة بعينها بطل ايجاب قيمتها، او إجزائها الذى تدعونه، لأن الفرع المستنبط من أصل يبطل ببطلان أصله(٢)، وعليه يكون قولهم بعدم ايجاب الشاة بعينها قد أدى إلى بطلان قولهم باجزاء قيمتها، وحينئذ يثبت مدعى الجمهور. وهو القول بايجاب الشاة بعينها، وهو المطلوب ترجيحه.

ثالثا: ان ما أيد به الحنفية تأويلهم من أدلة يمكن مناقشتها بما يلى:

١ - ان اخراج الحقة بدل الجزعة فى حديث انس فى غير محل النزاع، لأن محل النزاع فيما إذا كانت الجزعة موجودة فهل يجوز اخراج حقة

١- اخرجه البخارى، ومسلم، وأبو داود، والترمذى، والنسائى، وابن ماجه، والدارقطنى وغيرهم عن ابى بكرة مرفوعا ينظر: صحيح البخارى جـ ١٣ صـ ١٤٦ كتاب الأحكام باب هل يقضى القاضى، أو يفتى وهو غضبان، بلفظ "لا يقضين حكم بين اثنين وهو غضبان " وصحيح مسلم جـ ٥ صـ ١٣٢ كتاب الاقضيه، باب كراهة قضاء القاضى وهو غضبان حيث جاء بلفظ "لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان".

٢- ينظر: شرح الكوكب المنير لابن النجار جـ ٣ صـ ٤٦٥ - ٤٦٦.

بدلا عنها؟ والحديث لم يثبت ذلك، بل أثبت جواز إخراج الحقة عند عدم الجزعه - وهما من جنس واحد، والقيمة لا تكون إلا عند انعدام الجنس - وجبر النقص فى الحقه بأن يخرج معها شاتين ان استيسرتا له، أو عشرين درهما تقديرا للجبران بمقدار معلوم، وهو لا يناسب تعلق الوجوب بالقيمة.

قال معاذ بن جبل :"والجبرانات المقدرة فى حديث أبى بكر - يعنى قوله: ويجعل معها شاتين ... الخ - تدل على أن القيمة لا تشرع وإلا كانت تلك الجبرانات عبثا"(١).

وقال الشوكانى :"قوله فى حديث... ويجعل معها شاتين ان استيسرتاله، أو عشرين درهما"..... يدل على أن الزكاة واجبة فى العين، ولو كانت القيمة هى الواجبة لكان ذكر ذلك - يعنى الجبران - عبثا، لأنها - يعنى القيمة - تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة، فتقدير الجبران بمقدار معلوم لا يناسب تعلق الوجوب بالقيمة"(٢).

وأما حديث الأحمسى، وأخذ الناقة الحسنة مكان بعيرين من حواشى الإبل، فهو لايدل على أن النبى صلى الله عليه وسلم أقر أخذ القيمة بدل العين، لأن الناقة الحسناء من جنس حواشى الابل الواجبة عليه، بل هى أعلى

١- ينظر: نيل الأوطار للشوكانى جـ ٤ صـ ١٧١.
٢- ينظر: المرجع نفسه جـ ٤ صـ ١٧١،١٧٢.

من الواجب فى الصفة، فلا يعتبر دفعها دفعا للقيمة اذن(١).

وأما استدلالهم بالأثر: فمع أنه فعل صحابى إلا أنه لا حجة فيه، لأن قول سيدنا معاذ: "أئتونى بخميس.. الخ فيه انقطاع وارسال - كما قال الشوكانى،وصاحب التعليق المغنى"(٢)، ومثل هذا لا يقوى على معارضة حديث معاذ الآخر المتفق عليه، وهو أن النبى صلى الله عليه وسلم - حين بعثه إلى اليمن قال له :"خذها من أغنيائهم وضعها فى فقرائهم"(٣).

وإن سلم بالمعارضه فينبغى التوفيق بين الحديثين، وذلك بحمل حديث "إئتونى بخميس... الخ على دفع الجزية، وحمل حديث "خذها من اغنيائهم..." على الزكاة، بدليل قوله عقب الحديث الأول "فإنه خير لأصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم بالمدينة - ومعلوم أن الجزية هى التى تنقل إلى المكان الذى يقيم فيه إمام المسلمين، لأنها كالفيىء مشتركة لمصالح المسلمين(٤).

١- ينظر: المغنى لابن قدامه جـ ٤ صـ ١٩.

٢- ينظر: نيل الأوطار للشوكان جـ ٤ صـ ١٧١، والتعليق المغنى على سنن الدارقطنى جـ ٢ صـ ١٠٠.

٣- أخرجه البخارى عن ابن عباس بلفظ ".. فاعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة فى اموالهم تؤخذ من اغنيائهم وترد على فقرائهم. صحيح البخارى مع فتح البارى جـ ٣ صـ ٣٠٧ كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة ط دار الريان للتراث.

٤- ينظر: بداية المجتهد جـ ١ صـ ٤٠٧.

أما الزكاة فلا يجوز صرفها فى غير فقراء البلد الذى وجبت فيه كما قال الجمهور، ويجوز مع الكراهة كما قال غيرهم(١).

وأما فعل عمر رضى الله عنه فهو معارض بالأحاديث الصحيحة القاضيه بعدم جواز أخذ القيمه، وعليه فلا يصلح معتمدا للترجيح.

وأما قياس الأحناف الزكاة على الجزية فهو قياس مع الفارق، فلا يصلح للاحتجاج، لأن الزكاة - كما قلنا يجب تفريقها على فقراء البلد الذى اخذت منه ، بينما الجزية يجب نقلها حيث يقيم الامام، وتفريقها كالفيىء.

وقولهم: ان النص على الشاة ليس لا يجاب عينها، بل لتحديد ماليتها وقيمتها فيرد عليه بأن الشارع لعله راعى حين النص أن يأخذ الفقير من جنس مال الغنى فيتشاركان فى الجنس ، فتبطل القيمة اذن(٢) ولأن مخرج القمية بدل العين بلا عذر يصير كمن أخرج الردىء بدل الجيد بلا عذر. وهو لا يجوز فكذلك إخراج القيمة بلا عذر لا يجوز.

١- ينظر: نيل الأوطار للشوكانى جـ ٤ صـ ١٧١ ، والمغنى لابن قدامه جـ ٤ صـ ١٣١،١٣٢.

٢- ينظر: شرح الكوكب المنير جـ ٣ صـ ٤٦٦.

لكل هذا رجحت القول بوجوب اخراج العين فى الزكاة دون القيمة قال الشوكانى :"...... فالحق أن الزكاة واجبة من العين لا يعدل عنها إلى القيمة إلا لعذر"(١) والله اعلم.

١- ينظر: نيل الأوطار للشوكانى جـ ٤ صـ ١٧١.

المبحث الثاني

حكم تبييت الصيام من الليل

تمهيد: تعرضت لهذه المسألة في بحث دلالة الاقتضاء، وذلك من ناحية بيان الأثر المترتب على خلاف الأصوليين في عموم المقتضى، فبينت أن من قال بعموم المقتضى في حديث :"لاصيام لمن لم يجمع الصيام من الليل" (١) وهم جمهور الأصوليين - فقد حمل النفى فيه على نفى الصحة، لأنه أرجح من نفى الكمال، وعليه فلا يصح الصوم المفروض دون تبييت نية الصيام من الليل.

ومن لم يقل بعموم المقتضى - وهم الحنفية - فقد حمل النفى فى الحديث على نفى الكمال، وقد رجحنا مذهب الجمهور، حيث لم يسلم مذهب الحنفية من الرد والابطال.

وأما هنا فى بحث التأويل فسأتعرض لهذه المسألة - بمشيئة الله تعالى من ناحية أخرى ، وهى بيان الأثر الفقهى المترتب على خلاف

١- اخرجه الدارقطنى فى كتاب الصوم - باب الشهادة على رؤية الهلال جـ ٢ صـ ١٧٢ ط عالم الكتب - بيروت - وقال: كل رواته ثقات، والسيوطى فى الجامع الصغير جـ ٢ صـ ٥٤٢ ط دار الكتب العلميه - بيروت طبعة جديده - وحسنه وقد ورد بلفظ آخر :"من لم يبيت الصيام قبل طلوع الفجر فلا صيام له".

الأصوليين فى تأويل الحديث، فمن قال بحمل العام على الخاص - فى هذا الحديث - وهو نوع من التأويل، كالحنفية، فقد حمل الحديث على صوم القضاء، والكفارة، والنذر المطلق فيشترط فيها تبييت نية الصيام من الليل، ولا تصح بدون ذلك، بخلاف غيرها: كصوم رمضان، والنذر المعين، والنفل فلا يشترط فيها ذلك.

ومن لم يقل بالتأويل فى هذا الحديث وأبقى العام على عمومه: كالجمهور. فقد قال باشتراط تبييت النية من الليل فى جميع أنواع الصيام المفروض: لافرق فى ذلك بين صوم القضاء والكفارة والنذر المطلق، وبين صوم رمضان، والنذر المعين.

ونظراً لاختلاف ناحية البحث فى المسألة، ووقوفي هنا على بعض ما لم أقف عليه - حين بحثها - هناك، ونشر البحثين فى كتابين منفصلين - رأيت - تعميما للفائدة المرجوه - ذكر محل النزاع فى المسألة، ومذاهب الأصوليين وأدلتهم، ومناقشة ما يمكن مناقشته منها مع الترجيح، وبيان أثر خلاف الأصوليين فى تأويل الحديث فى اختلاف الفقهاء فى حكم تبييت نية الصيام من الليل، فأقول وبالله التوفيق:

<u>تحرير محل النزاع</u>: اتفق الفقهاء على أن النية شرط لصحة الصيام فرضا كان أو نفلا، لأنه عبادة محضة، والعبادة لا تصح إلا بالنية،

لقوله تعالى:"وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين"(١) ، ولقوله صلى الله عليه وسلم : "إنما الاعمال بالنيات"(٢).

قال ابن قدامة :"وجملته أنه لا يصح صوم إلا بنية إجماعا: فرضا كان أو تطوعا، لأنه عبادة محضة فافتقر إلى النية: كالصلاة"(٣).

ومع هذا الاجماع الذى حكاه ابن قدامة فقد حكى ابن رشد القرطبى، والشوكانى خلافا فى المسألة، وذكر أن زفر من الحنفية يقول بصحة صوم رمضان بدون نية، لكنه قول ضعيف، بل شاذ كما صرح ابن رشد حيث قال :"أما كون النية شرطا فى صحة الصيام فإنه قول الجمهور، وشذ زفر فقال: لا يحتاج رمضان إلى نية ... لكن تخصيص زفر رمضان بذلك من بين انواع الصوم فيه ضعف"(٤) ، ولعل هذا هو السبب فى عدم اعتبار ابن قدامة لمخالفة زفر وحكاية الاجماع فى المسألة

إذ ليس كل خلاف جاء معتبرا ؛ إلا خلاف له حظ من النظر

١- سورة البينة من الآيه ٥.
٢- ينظر: صحيح البخارى مع فتح البارى جـ ١ صـ ١٥ رقم ١ ط دار الريان للتراث، وصحيح مسلم جـ ٣ صـ ٤٨ كتاب الإمارة باب انما الاعمال بالنيات ط دار العربيه للطباعة - بيروت.
٣- ينظر: بداية المجتهد لابن رشد جـ ١ صـ ٢٩٢.
٤- ينظر: بداية المجتهد لابن رشد جـ ١ صـ ٢٩٢.

كذلك اتفقوا على أنه يجب تبييت النية من الليل فى الصوم المفروض المطلق: كصوم القضاء والكفارة، والنذر المطلق، فلا يصح الصوم المطلق إلا بأن ينوى له قبل طلوع الفجر، إذ آخر وقت للنية فيه هو طلوع الفجر.

قال البغوى :"اتفق أهل العلم على أن الصوم المفروض إذا كان قضاء أو كفارة، أو نذرا مطلقا أنه لا يصح إلا بأن ينوي له قبل طلوع الفجر"(١).

غير أنه جاء فى شرح فتح القدير نقلا عن فتاوى قاضيخان: إن تبييت النية فى الصوم المفروض المطلق قبل الفجر ليس بلازم، بل لو قرن نية الصوم بطلوع الفجر لصح صومه ، لأن الواجب قران النية بالصوم لا تقديمها(٢).

وأيضا جاء فى مواهب الجليل للحطاب قوله :"وصحته مطلقا بنية مبيتة أو مع الفجر، يعنى أن شرط صحة الصوم مطلقا، أى فرضا كان أو نفلا معينا أو غير معين - أن يكون بنية ... وأن تكون النية مبيتة من

١- ينظر: شرح السنة للبغوى جـ ٦ صـ ٢٦٩ تحقيق شعيب الأرناؤوط، ومحمد زهير الشاويش ط المكتب الاسلامى بدمشق.
٢- ينظر: شرح فتح القدير لابن الهمام جـ ٢ صـ ٣١١ ط مصطفى الحلبى بمصر.

الليل... ويصح أن يكون اقترانها مع الفجر، لأن الأصل فى النية أن تكون مقارنة لأول العبادة، وإنما جوز الشرع تقديمها لمشقة تحرير الاقتران(١).

وقال المواق "قال ابن رشد: والأصح أن ايقاع النية مع الفجر مما يجزىء. وابن عرفه تبع ابن رشد اللخمى فى هذا(٢).

وعليه فمع أن الامام البغوى نقل اتفاق أهل العلم على عدم صحة صوم القضاء والكفارة، والنذر المطلق إذا لم تبيت نية الصيام من الليل، إلا أنه قد بان لنا أن بعض أهل العلم - كقاضيخان الحنفى ، وابن رشد ، وابن عرفة المالكيين - قال بصحة صوم القضاء والكفارة، والنذر المطلق اذا وقعت النية مقترنة مع الفجر، ولم تبيت من الليل.

وعلى أية حال: فالراجح ما عليه جمهور أهل العلم، وهو أنه لا يصح صوم القضاء والكفارة والنذر المطلق إلا بنية من الليل، لأن ما نقل عن فتاوى قاضيخان يخالف ما عليه أئمة مذهبه وجمهورهم، كما أن ما نقل عن ابن رشد وابن عرفة مردود كما صرح المواق(٣)، فضلا عن كونه يخالف قول إمام المذهب كما نقله عنه ابن عبد الحكم. والله اعلم.

١- ينظر: مواهب الجليل للحطاب جـ ٢ صـ ٤١٨ ط دار الفكر.
٢- ينظر: التاج والاكليل للمواق جـ ٢ صـ ٤١٨ طبع بهامش مواهب الجليل.
٣- ينظر : نفس المرجع.

وإنما اختلف العلماء فى أمرين:

الأمر الأول: اختلفوا فى زمن هذه النية بالنسبة للصوم المفروض المعين كصوم رمضان، وصوم النذر المعين، وصوم النفل والتطوع - هل يشترط حصول النية له وايقاعها فى جزء من الليل، أولا يشترط ذلك على أقول ثلاثه:

الأول: يشترط تبييت النية وايقاعها فى جزء من الليل فى كل صوم سواء أكان صوم فرض معين، أم تطوعا ونفلا، وإلى هذا ذهب المالكيه(١) وبعض الشافعية كالمزني(٢).

الثاني: لا يشترط تبييت النية من الليل فى الصوم المفروض المعين ولا فى صوم النافلة والتطوع، وإنما يجوز تأخير النية إلى ما قبل منتصف النهار فى الفرض المعين فى الأصح، وإلى ما قبل الزوال فى النفل والتطوع، وإلى هذا ذهب الحنفية(٣).

قال المرغينانى "الصوم ضربان: واجب ونفل ، والواجب ضربان: منه ما يتعلق بزمان بعينه: كصوم رمضان، والنذر المعين فيجوز صومه بنية من الليل، وإن لم ينو حتى أصبح أجزأته النية ما بينه وبين الزوال.

١- ينظر: مواهب الجليل للحطاب جـ ٢ صـ ٤١٨ ط دار الفكر.

٢- ينظر: المهذب للشيرازى جـ ١ صـ ١٨١ ط عيسى الحلبى بمصر، ومغنى المحتاج للشربينى الخطيب جـ ١ صـ ٤٢٣ ط مصطفى الحلبى.

٣- ينظر: الهداية للمرغينانى جـ ٢ صـ ٣٠١، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١ مع شرح فتح القدير لابن الهمام.

والضرب الثانى: ما يثبت فى الذمة: كقضاء رمضان، والنذر المطلق، وصوم الكفارة فلا يجوز إلا بنية من الليل، والنفل كله يجوز بنية قبل الزوال"(١).

الثالث: التفصيل بين صوم الفرض المعين، وبين صوم النفل والتطوع فيشترط تبييت النية وايقاعها فى أى جزء من الليل فى صوم الفرض المعين: كرمضان، والنذر المعين، ولا يشترط ذلك فى صوم التطوع، وإلى هذا ذهب جمهور الشافعية، والحنابلة.

قال النووى فى المنهاج :"النية شرط للصوم، ويشترط لفرضه التبييت ... ويصح النفل بنية قبل الزوال، وكذا بعده فى قول، والصحيح اشتراط حصول شرط الصوم من أول النهار"(٢).

وعليه فالشافعية - بعد اتفاقهم على عدم اشتراط تبييت النية من الليل فى صوم التطوع - صححوا القول بجوازه بنية قبل الزوال وبعده بشرط ان لا يسبقه فى أول النهار ماينافيه: كالجماع والكفر.

وقال ابن قدامه :"ولا يجزئه صيام فرض حتى ينويه أى وقت كان

١- ينظر: نفس المرجع.

٢- ينظر: المنهاج للنووى مع مغنى المحتاج جـ ١ صـ ٤٢٣، ٤٢٤.

من الليل" وقال فى موضع آخر :"ومن نوى صيام التطوع من النهار ولم يكن طعم أجزأه"(١).

الأمر الثاني: اختلفوا فيما يحمل عليه قوله صلى الله عليه وسلم :"من لم يبيت الصيام قبل طلوع الفجر فلا صيام له"(٢) على قولين:

الأول: انه يحمل على ظاهره وعمومه ويكون دالا على وجوب تبييت النية من الليل فى كل صوم مفروض: معين كان أو غير معين، واليه ذهب الجمهور من مالكية، وشافعية، وحنابلة، بل يعم أيضا صوم النفل والتطوع عند المالكية(٣).

الثاني: يؤول ويحمل على الخصوص، فيكون دالا على وجوب تبييت النية من الليل فى صوم القضاء، والكفارة، والنذر المطلق فقط، واليه ذهب الحنفية(٤).

١- ينظر: المغنى لابن قدامه جـ ٤ صـ ٣٣٣ ، ٣٤٠، تحقيق د. عبد الله التركى، وعبد الفتاح الحلو ط هجر بالقاهرة.

٢- اخرجه الدارقطنى فى كتاب الصوم باب الشهادة على رؤية الهلال جـ ٢ صـ ١٧٢ ط عالم الكتب ـ بيروت وقال: كل رواته ثقات ، والسيوطى فى الجامع الصغير جـ ٢ صـ ٥٤٢ ط دار الكتب العلمية بيروت ـ وحسنه.

٣- ينظر: مواهب الجليل للحطاب جـ ٢ صـ ٤١٨، ومغنى المحتاج للشربينى جـ ١ صـ ٤٢٣، والمغنى لابن قدامة جـ ٤ صـ٣٣٣.

٤- ينظر: شرح فتح القدير مع شرح العنايه جـ ٢ صـ ٣٠٣، ٣٠٦، ٣١٠، ٣١١.

الأدلة:

استدل الذين اشترطوا تبييت النية مطلقا فى صوم الفرض والنفل بما يأتى:

أولا: قوله صلى الله عليه وسلم :"من لم يجمع الصيام من الليل فلا صيام له" وفى رواية اخرى... من لم يبيت الصيام قبل طلوع الفجر فلا صيام له(١).

وجه الدلالة:

أن قوله "لاصيام" نكرة وقعت فى سياق النفى فيعم كل صيام فرضا كان أو نفلا، كان الفرض معينا أو غير معين، فيكون اللفظ ظاهرا فى العموم ، ولا يخرج منه إلا ما قام الدليل على اخراجه وعدم اشتراط تبييت النية فيه، ولما كان نفى ذات الصوم وحقيقته متعذرا - لوقوعه ممن صام بلانية ، واخبار النبى - صلى الله عليه وسلم - بذلك، وأن خبره صلى الله عليه وسلم لا يتخلف، لاستلزام الكذب وهو لا يجوز - كان المصير إلى الاضمار واجبا صيانة للكلام عن الاهمال.

والمضمر، أو المقتضى: إما نفى الصحة أو نفى الكمال، ونفى الصحة أرجح من نفى الكمال، لأنه اقرب إلى نفى الحقيقة والذات من نفى الكمال، لأن الشىء إذا كان غير صحيح كان أشبه بالعدم مما لو كان

١- سبق تخريجه ص١١٧-١٢٣ بالبحث.

صحيحا غير كامل، فكان نفي الصحة مستلزما لنفي الكمال، فكان الحمل عليه أولى وأرجح من الحمل على نفي الكمال، فيصير تقدير الحديث حينئذ من لم يجمع، أو يبيت الصيام - أى صيام - من الليل فلا صيام صحيحا له" عملا بعموم ظاهر اللفظ، وعموم المقتضى، فيكون صيام من لم يبيت النية من الليل غير صحيح ، سواء أكان صوم فرض معين: كصوم رمضان، والنذر المعين أم كان غير معين: كصوم القضاء والكفارة، وصوم النذر المطلق، أم كان صوم نفل(١).

ثانيا: قوله صلى الله عليه وسلم :"إنما الاعمال بالنيات"(٢).

وجه الدلالة: قالوا إن معنى الحديث "لاعمل إلا بالنية" فالعمل وقع نكرة مسبوقة بالنفى فأفاد العموم فى كل عمل، والصوم عمل، فيصبح تقديره حينئذ "لاصوم صحيحا إلا بالنية سواء أكان صوم نفل أو فرض: معينا كان أم غير معين، وذلك لأن نفى الذات فى الحديث متعذر - كما قلنا فى الحديث السابق - فوجب الاضمار وهو نفى الصحة، أو نفى

١- ينظر: نيل الأوطار للشوكانى جـ ٤ صـ ٢٢٠ ط مصطفى الحلبى، والمغنى لابن قدامه جـ ٤ صـ ٣٣٤، ومواهب الجليل للحطاب جـ ٢ صـ ٤١٨، وشرح فتح القدير جـ ٢ صـ ٣٠٣.

٢- رواه احمد وأصحاب الكتب الستة عن عمر بن الخطاب، ينظر: صحيح البخارى مع فتح البارى جـ ١١ صـ ٥٨٠ كتاب الايمان والنذور باب النية فى الايمان ط دار الريان للتراث بمصر، وصحيح مسلم جـ ٣ صـ ٤٨ كتاب الإمارة باب قوله "إنما الاعمال بالنيات" ط دار العربية بيروت.

الكمال، ولما كان نفى الصحة أقرب إلى نفى الحقيقة من نفى الكمال كان أرجح ووجب حمل اللفظ عليه(١).

فإن قيل الحديث: لا يتناول الصوم، لأن الحديث أخبر بنفي العمل، والصوم ليس بعمل وإنما هو كف، فلا يصح الاستدلال به إذن.

أجيب: بأن الحديث متناول للصوم، لأن الكف نوع من العمل.

وقد تأيد هذا بقول النبى - صلى الله عليه وسلم - فيما جاء به عن ربه:" كل عمل ابن أدم له إلا الصوم فإنه لى وأنا أجزى به"(٢) فقد جعل الله تعالى الصوم نوعا من العمل. وبهذا صح الاستدلال بهذا الحديث على أنه لابد من تبييت النية من الليل فى صوم الفرض المعين وغير المعين، وكذا صوم النفل.

وإنما دخل صوم النفل والتطوع فى هذا الحديث والذى قبله وثبت بهما اشتراط تبييت النية من الليل فى صوم النفل، لأن النبى - صلى الله عليه وسلم - لم يفرق فى الحديثين بين صوم الفرض ، وصوم النفل، فكما صح أن يكون كل واحد منهما دليلا على وجوب تبييت النية فى صوم

١- ينظر: نيل الأوطار للشوكانى جـ ٤ صـ ٢٢٠ ط مصطفى الحلبى، والمغنى لابن قدامه جـ ٤ صـ ٣٣٤، ومواهب الجليل للحطاب جـ ٢ صـ ٤١٨.

٢- اخرجه مالك فى الموطأ جـ ١ صـ ٢٢٦ - ٢٢٧ مع تنوير الحوالك للسيوطى ط مصطفى الحلبى.

الفرض فكذلك يصح أن يكون كلّ واحد منهما دليلا على وجوب تبييتها في صوم النفل والتطوع، وهو المدعى(١).

وقد أيدوا ـ اعنى الذين اشترطوا التبييت فى النفل ـ هذا، بقياسهم الصوم على الصلاة بجامع العبادة فى كل، والصلاة لافرق فيها بين الفرض والنفل فى وقت النية بالاجماع(٢)، فكذلك الصوم ينبغى أن لا يفرق فيه بين الفرض والنفل فى وقت النية بالقياس، وهو المطلوب(٣).

أما الذين فرقوا بين صوم الفرض، وصوم النفل والتطوع فاشترطوا تبييت النية من الليل فى صوم الفرض المعين وغير المعين، ولم يشترطوا ذلك فى صوم النفل، فقد استدلوا بما يأتى:

اولا: استدلوا بوجوب تبييت النية من الليل فى صوم الفرض المعين ـ كرمضان والنذر المعين ـ وغير المعين ـ كصوم القضاء والكفارة، والنذر المطلق ـ بعموم لفظ الصوم فى حديثى :"من لم يبيت الصيام قبل طلوع الفجر فلا صيام له" وانما الأعمال بالنيات" حيث وقع لفظ الصوم نكرة مسبوقة بالنفى فكان ظاهرا فى عموم مطلق صوم وبعموم المقتضى فيهما ـ أيضا ـ على النحو الذى بيناه فى دليل المذهب السابق، غاية الأمر أنهم حملوا الصوم فيها هنا

١- ينظر: نيل الأوطار للشوكانى جـ ٤ صـ ٢٢٠.

٢- ينظر: الاجماع لابن المنذر صـ ٨ ط دار الكتب العلمية ـ بيروت.

٣- ينظر: المغنى لابن قدامه جـ ٤ صـ ٣٤٠.

على صوم الفرض دون النفل بقرينة الأخبار الأتية الواردة فى صوم النفل والتطوع(١).

فإن قيل من قبل الأحناف: إن سلمنا لكم ذلك فى صوم الفرض المطلق فلا نسلمه فى صوم الفرض المعين حيث نرى عدم اشتراط تبييت النيه فيه.

أجيب عنه: بأنه مادمتم سلمتم باشتراط تبييت النية من الليل فى صوم الفرض المطلق فإنا نقيس عليه صوم الفرض المعين بجامع ان كلا منهما صوم فرض، وصوم الفرض المطلق: كصوم القضاء والكفارة، والنذر المطلق يجب تبييت النية فيه من الليل بالاجماع - فكذلك صوم الفرض المعين - كرمضان والنذر المعين - يجب تبييت النية فيه بالقياس، وهو المدعى(٢).

ثانيا: استدلوا لعدم اشتراط تبييت النية من الليل فى صوم النفل والتطوع.

(١) بما روى عن عائشة - رضى الله عنها - قالت: دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم قال :وهل عندكم من شىء؟ قلنا: لا قال:

١- ينظر: مغنى المحتاج للشربينى الخطيب جـ ١ صـ ٤٢٣.

٢- ينظر: المغنى لابن قدامه جـ ٤ صـ ٣٣٤، ومغنى المحتاج للشربينى الخطيب جـ ١ صـ ٤٢٣ - ٤٢٤.

فإنى اذن صائم " قالت : وقال لى يوما آخر:"أعندكم شىء؟ قلت: نعم قال: إذن أفطر وإن كنت فرضت الصوم(١).

(٢) وبما روى عن معاوية قال :سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول :"هذا يوم عاشوراء ولم يكتب الله عليكم صيامه، وأنا صائم ، فمن شاء فليصم ومن شاء فليفطر" وفى رواية :"من كان أصبح صائما فليتم صومه، ومن كان أصبح مفطرا فليتم بقية يومه، ومن لم يكن أكل فليصم"(٢).

من هذا نعلم أن صوم النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ فى حديث عائشة كان تطوعا بدليل أنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ نوى الصوم من النهار فى يوم، وأفطر بعد أن نوى الصوم فى يوم آخر، فلو كان صوما واجبا لم يجز له فطره.

١- اخرجه مسلم فى صحيحه جـ ٣ صـ ١٥٩ ـ ١٦٠ كتاب الصيام باب جواز صوم النافله بنية من النهار، والدارقطنى فى سننه جـ ٢ صـ ١٧٦ طبع من التعليق المغنى لأبى الطيب محمد أبادى ط عالم الكتب بيروت.

٢- أخرجه مسلم فى صحيحه جـ ٣ صـ ١٤٦ وما بعدها، ومالك فى الموطأ جـ ١ صـ ٢١٩ ـ ٢٢٠ كتاب الصيام باب صيام يوم عاشوراء ط مصطفى الحلبى.
والبخار في صحيحه حـ٤ ص ٢٨٨ كتاب الصوم - باب صوم يوم عاشوراء ط دار الريان للتراث فقد روي عن سلمة بن الأكوع بلفظ "من اكل فليصم بقية يومه، ومن لم يكن اكل فليصم ....".

كما أن صوم يوم عاشوراء لم يكن واجبا كذلك ـ كما دل على ذلك حديث معاوية ـ إذ لو كان واجبا لما أباح صلى الله عليه وسلم ـ لصحابته فطره، كما أنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ اطلق اسم الصوم ـ تجوزا ـ على من أمسك بقية يومه حين قال "ومن أصبح مفطرا فليصم بقية يومه.

وفى هذا رد على استدلال الحنفية بحديث عاشوراء وحملهم الصوم فيه على الصوم الواجب.

فدل ذلك كله على أن صوم النفل والتطوع يمكن الاتيان به فى بعض النهار بشرط عدم المفطرات فى أوله، كما أن الشخص إذا تناول بعض المفطرات فى أوله، ونوى صوم التطوع من النهار كان صائما بقية النهار دون أوله، بخلاف صوم الفرض.

وأيدوا هذا بقياس صوم النفل والتطوع على صلاة التطوع بجامع التطوع وعدم الفرضية فى كل، وصلاة التطوع تسامح الشارع فيها فأجاز ترك القيام فيها، وترك الاستقبال فيها فى السفر مع القدرة على ذلك ـ تكثيرا لها، فكذلك صوم التطوع ينبغى أن يتسامح فيه فلا يشترط فيه تبييت النية من الليل تكثيرا له بالقياس، لأن اشتراط تبييت النية فيه من

الليل يمنع حصوله إذا بدا للشخص الصوم فى النهار(١).

وثالثا: استدلوا للأمرين معا - اعنى لاشتراط التبييت فى الصوم الفرض، وعدم اشتراطه فى النفل فقالوا: إن النية شرط لصحة الصوم، فإذا لم تبيت من الليل لم توجد فى الجزء الأول من وقت الصوم، وعليه فيفسد الجزء الأول من الوقت لفقدان النية، وحيث لم توجد فى الأجزاء الأول من النهار فسد الباقى حتى ولو وجدت النية فيه بعد ذلك، لأن الفاسد لا ينقلب صحيحا، ولأن الصوم الواجب لا يتجزأ صحة وفسادا.

وهذا بخلاف النفل فإنه يتجزأ - عندنا - لأنه مبنى على النشاط، وقد ينشط المكلف فى بعض اليوم فينوى صيام باقيه، ولأن النفل اخف حالا من الفرض حتى جازت صلاته قاعدا وراكبا غير مستقبل القبله بلا عذر، لذلك يتوقف الامساك فيه فى أول اليوم على وجود النية فى باقيه(٢).

اما الحنفية الذين أجازوا صوم الفرض المعين: كرمضان والنذر المعين، وكذا صوم النفل والتطوع بنية من النهار، ولم يشترطوا تبييتها من الليل إلا فى صوم الفرض المطلق: كصوم القضاء والكفارة، والنذر

١- ينظر: المغنى لابن قدامه جـ ٤ صـ ٣٣٤ - ٣٣٥.
٢- ينظر: مغنى المحتاج للشربينى الخطيب جـ ١ صـ ٤٢٤، وشرح فتح القدير جـ ٢ صـ ٣٠٤.

المطلق فقد استدلوا لذلك بما يأتى:

أولا: استدلوا لعدم استراط تبييت النية فى صوم النفل والتطوع بالأدلة المذكورة سلفا التى أثبتت جواز صوم النفل والتطوع بنية من النهار فليرجع إليها من شاء(١).

ثانيا: استدلوا لعدم اشتراط تبييت النية من الليل فى صوم الفرض المعين كرمضان والنذر المعين بأدلة، منها ما يأتى:

١ - ما روى عن سلمة بن الأكوع ان النبى - صلى الله عليه وسلم - أمر رجلا من أسلم أن أذن فى الناس: أن من أكل فليصم بقية يومه، ومن لم يكن أكل فليصم فإن اليوم يوم عاشوراء"(٢).

وجه الدلالة: أن الحديث وارد قبل نسخ وجوب صوم يوم عاشوراء بوجوب صوم رمضان فكان الأمر فيه أمر ايجاب، إذ لا يؤمر من أكل بامساك بقية يومه إلا فى يوم مفروض الصوم بعينه ابتداء، وهذا اليوم متعين وجاز فيه تأخير نية الصوم إلى النهار، فيقاس عليه كل صوم مفروض بعينه فلا يشترط فيه تبييت النية من الليل، وهو المدعى(٣).

١- ينظر: صـ ١٢٩ بالبحث.

٢- اخرجه البخارى فى صحيحه جـ ٤ صـ ٢٨٨ كتاب الصوم - باب صوم يوم عاشوراء طبع مع فتح البارى ط دار الريان.

٣- ينظر: شرح فتح القدير جـ ٢ صـ ٣٠٥ وما بعدها.

اعترض على هذا من وجهين:

الوجه الأول: ان الحديث لا يصلح للاحتجاج ، لأنه منقوض ومعارض بحديث معاوية السابق الذى أفاد أن صوم عاشوراء لم يكن مفروضا، إذ لو كان مفروضا لأمر النبى - صلى الله عليه وسلم - من أكل بالقضاء، لكنه لم يأمره فدل على عدم فرضية صوم يوم عاشوراء.

الوجه الثانى: سلمنا عدم التعارض لكن لا نسلم دلالة الأمر فى الحديث على الوجوب، لأن الأمر فى الحديث يحتمل أن يكون أمر ندب، كما يحتمل أن يكون أمر إيجاب، وعليه فلا دلالة فى حديث سلمة على أن النبى - صلى الله عليه وسلم - أمرهم بصوم عاشوراء أمر ايجاب فلا يدل على فرضيته.

أجيب: عن الوجه الأول: بأن معاوية - رضى الله عنه - من الذين أسلموا عام الفتح، وعليه فيحتمل سماعه للحديث قبل اسلامه، كما يحتمل سماعه للحديث بعد اسلامه فإن كان قد سمعه قبل اسلامه فيجوز أن يكون سماعه للحديث قبل افتراض صوم عاشوراء، ثم بعد ذلك فرض بحديث سلمة بن الأكوع، وعليه فلا تعارض،وإن كان سمعه بعد اسلامه فيكون قد سمعه سنة تسع أو عشر للهجرة فيكون ذلك بعد نسخ ايجاب صوم يوم عاشوراء بايجاب صوم رمضان ، وهذا هو الراجح بدليل ماروى فى الصحيحين عن عائشة رضى الله عنها - قالت: "كان يوم عاشوراء تصومه قريش فى الجاهليه، وكان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يصومه فى

الجاهليه، فلما قدم المدينة صامه وأمر بصيامه ، فلما فرض رمضان قال :"من شاء صامه ومن شاء تركه(١)".

وأجيب عن الوجه الثانى: بأن قول عائشة رضى الله عنها فى هذا الحديث "فلما فرض رمضان" وقوله صلى الله عليه وسلم :"من شاء صامه ومن شاء تركه" يدل على أن الأمر فى حديث سلمة ـ رضى الله عنه ـ كان مستعملا فى الصيغة الموجبة لصوم عاشوراء، يؤيد ذلك أنه صلى الله عليه وسلم ـ أمر من أكل فى حديث سلمة بالإمساك بقية يومه ، إذ لو لم يكن الأمر للوجوب لما أمره صلى الله عليه وسلم ـ بالإمساك عن الأكل، لكنه أمره فدل على أن الصيغة للوجوب، وثبت أن كون الصوم مفروضا لا يمنع اعتبار النية مجزئة من النهار شرعا، وهو المدعى.

٢ – ومنها القياس: حيث قاس الأحناف صوم الفرض المعين على صوم التطوع بجامع عدم ثبوت كل منهما فى الذمة، وصوم النفل والتطوع يصح بنية من النهار، فكذلك صوم الفرض المعين ينبغى أن يصح بنية من النهار بالقياس(٢) وهو المدعى.

١- اخرجه البخارى فى صحيحه جـ ٤ صـ ٢٨٧ كتاب الصوم،باب صوم يوم عاشوراء ط دار الريان، ومسلم فى صحيحه جـ ٣ صـ ١٤٧ كتاب الصوم، باب صوم يوم عاشوراء ط دار العربية ثم ينظر: شرح فتح القدير جـ ٢ صـ ٣٠٥ وما بعدها، والمغنى لابن قدامه جـ ٤ صـ ٣٣٣ ، ٣٣٤.

٢- ينظر: نفس المرجعين السابقين.

وقالوا فى قياس الصوم على الصلاة الذى استدل به اصحاب المذهب الأول: إنه قياس مع الفارق فلا يصح، لأن صوم النفل يتوقف الامساك فى أوله على النية المتأخرة المقترنة بأكثره، لأن الصوم ركن واحد ممتد يحتمل العادة والعبادة، وكل ما هو كذلك يحتاج إلى ما يعينه للعبادة وهو النية، فإنها شرطت لتعيينه لله تعالى، فإن وجدت من أوله فلا كلام، وإن وجدت فى أكثره جعلت كأنها وجدت من أوله، لأن بالكثرة تترجح جنبة الوجود على العدم، فإن الأكثر يقوم مقام الكل فى كثير من المواضع، وإذا كان كذلك لم يكن اقتران النية بحال الشروع فى صوم الفرض المعين والنفل شرطا، ولا يشترط تبييتها من الليل، ويصح الصوم بنية من النهار(١).

بخلاف الصلاة، فإنه يشترط اقتران النية بحال الشروع فيها، ولا يجعل اقتران النية بالأكثر فيها كاقترانها بالكل، لأن لها أركانا مختلفه: كالركوع، والسجود، فيشترط قران النية بالعقد والعزم على أدائها حتى لا يخلو بعض الأركان عن النية(٢).

وقالوافى حديث :"لا صيام لمن لم يجمع - أو يبيت - الصيام من الليل".

١- ينظر: شرح فتح القدير لابن الهمام مع شرح العناية للبابرتى جـ ٢ صـ ٣٠٦.

٢- ينظر: شرح العناية للبابرتى جـ ٢ صـ ٣٠٥، ٣٠٦ طبع مع شرح فتح القدير.

انه قد ورد خلاف فى صحة رفعه إلى النبى - صلى الله عليه وسلم - فلا يقدم على ما ورد فى الصحيحين - كحديث سلمة بن الأكوع.

حتى وإن سلم تقديمه فالنفى فيه يحتمل أن يكون محمولا على نفي الكمال، لأن نفي ذات الصوم متعذر، لا ستلزامه الكذب فى خبر النبى - صلى الله عليه وسلم - وهو لا يجوز، فوجب المصير إلى الاضمار، والاضمار خلاف الأصل لا يصار إليه إلا للضرورة ' والضرورة تقدر بقدرها، وقدر الضرورة هو الحمل على نفى الكمال، فيكون تقدير الحديث "لا صيام كاملا لمن لم يبيت - أو يجمع - الصيام من الليل".

كما يحتمل أن يكون النفى محمولا على نفى الصحة، ويكون تقدير الحديث - حينئذ "لا صيام لمن لم يجمع - أو ينو - كون الصيام من الليل" فيكون قوله "من الليل" متعلقا بصيام الثانى، لابقوله: يجمع، أو ينو، ويكون معناه حينئذ :"لا صيام لمن لم يقصد أنه صائم من الليل "أى من آخر أجزائه، فيكون نفيا لصحة الصوم من حين نوى من النهار.

وإن سلمنا أن النفى فى الحديث محمول على نفى الصحة، وجب أن يكون عموم الحديث مخصوصا بما ورد من أحاديث تدل على عدم التبييت من الليل، وباتفاق العلماء على جواز صوم النفل والتطوع بنية من النهار.

والخبر إذا دخله التخصيص جاز تخصيصه - بعد ذلك - بالقياس ، فيقاس على النفل - اذن - سائر الصيامات، فيجوز صومها جميعا بنية من النهار، ولا يشترط فيها تبييت النية من الليل.

لكن لما كان ذلك يؤدى إلى الغاء نص حديث :"لاصيام لمن لم يجمع الصيام من الليل "وجب أن يبقى تحته فرد ينطبق عليه، وهو صوم القضاء والكفارة، والنذر المطلق، لأن القياس يصلح أن يكون مخصصا للخبر ولا يصلح أن يكون ناسخاله(١).

وإنما أولو الحديث وحملوه على هذه الأمور، لأن وجوبها قد تعلق بسبب، وهى ثابتة فى الذمة، وغير معينة بوقت ، فلابد من التعيين من الابتداء بالنية، اذ لا يمكن جعل الصوم من القضاء، أو الكفارة، أو النذر المطلق إلا قبل أن يقع من المكلف، وذلك إنما يكون بنية من الليل(٢).

وعليه فقد حملوا الحديث على صوم القضاء ، والكفارة، والنذر المطلق فيشترط فيه تبييت النية من الليل، ولا يشترط ذلك فى صوم رمضان والنذر المعين، وصوم النفل، بل يصح بنية من النهار حملا للعام على الخاص الذى هو نوع من التأويل.

١- ينظر: نفس المرجع صـ ٣٠٦، ٣٠٧، وبدائع الصنائع للكاسانى جـ ٢ صـ ٩٩٨ نشر زكريا على يوسف بمصر.

٢- ينظر: المرجع نفسه جـ ٢ صـ ٣٠٦، ٣٠٧ مع شرح العناية للبابرتى.

المناقشة :

ناقش الذين اشترطوا تبييت النية من الليل وحملوا الحديث علي ظاهره ما قاله الأحناف بما يلي

قالوا: لو صح حمل النفى فى الحديث على نفى الكمال ـ كما زعمتم ـ لكان ذلك عاما فى كل صوم. ومنه صوم القضاء، والكفارة، والنذر المطلق، وحينئذ لا يشترط فيها تبييت النية من الليل مع أن ذلك يخالف مسلككم ـ يا احناف ـ فى اشتراط تبييت النية من الليل فى هذه الصيامات.

وعليه فقد حملتم النفى فى الحديث على نفى الصحة فى صوم القضاء ونحوه، وعلى نفى الكمال فى صوم رمضان ، والنذر المعين، وهذا تفريق لا وجه له.

كما أن قولكم ان النفى محمول على نفى الصحة وأن الحديث مخصوص بالخبر والقياس ـ غير مسلم، لأن قوله صلى الله عليه وسلم :"لا صيام" نكرة مسبوقة بالنفى فأفاد عموم اللفظ فى كل صوم، سواء أكان

صوم قضاء وكفارة، ونذر مطلق، أم كان صوم رمضان، ونذر معين، فحمله على صوم القضاء ، والكفارة والنذر المطلق فقط ، دون غيره من الصيامات الأخرى من التأويلات البعيدة، لأن صيام القضاء والكفارة والنذر المطلق من الصيامات التى تجب بسبب عارض فوقوعها يكون نادرا، والحمل على نادر الوقوع أبعد من الحمل على كثير الوقوع(١).

قال الآمدى :"ولا يخفى ان اطلاق ما هو قوي فى العموم ، وإرادة ما هو العارض البعيد النادر، واخراج الأصل الغالب منه إلغاز فى القول(٢).

وقال ابن الحاجب:"... فجعلوه كاللغز ، فإن صح المانع من الحمل على الظاهر، وهو مازعموه دليلا على صحة الصيام بنية من النهار ، فينبغى أن يطلب له أقرب تأويل مثل نفى الفضيلة"(٣).

وقال امام الحرمين :"وهو أقرب قليلا إلى مسالك التأويلات من التأويل السابق - يعنى تأويلهم الحديث على نفى الكمال أقرب قليلا من تأويلهم بحمله على صوم القضاء والكفارة والنذر المطلق.

١- ينظر: الاحكام للآمدى جـ ٢ صـ ٢٠٣ ط صبيح، والبرهان لامام الحرمين جـ ١ صـ ٥٢٥ - ٥٢٦ تحقيق د. عبد العظيم الديب، وشرح الكوكب المنير جـ ٣ صـ ٤٦٧.

٢- ينظر: الاحكام للآمدى جـ ٢ صـ ٢٠٣ ط صبيح.

٣- ينظر: مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد جـ ٢ صـ ١٦٩، ١٧٠ ط مكتبة الكليات الأزهرية، وبيان المختصر للأصفهانى جـ ٢ صـ ٤٢٧ ، تحقيق د./ محمد مظهر بقا، توزيع دار الأنصار بالقاهرة.

ثم قال "ولكنه مردود من وجهين".

أحدهما: ان حمل هذا اللفظ على نفى الكمال غير ممكن فى القضاء والنذر وهما من متضمنات الحديث، وإذا تعين حمل اللفظة على حقيقتها فى بعض المسميات تعين ذلك فى سائرها، فإن الانسان الفصيح ذا الجد لا يرسل لفظة وهو يبغى حقيقتها من وجه ومجازها من وجه.

فإن قالوا: ليس القضاء والنذر مقصودين - كما ذكرتم -.

قلنا: نعم ولكن الشاذ لا يعنى باللفظ العام تخصيصا واقتصارا وانحصارا عليه، ولا يمتنع أن يشمله العموم مع الأصول. والذى يحقق هذا :أنه لو حمل لفظه - يعنى الحديث - على نوع من الصوم، ثم حمل فيه على نفى الكمال لما كان اللفظ عاما أصلا ، وكان مختصا بنوع واحد، وهو من أعم الصيغ - كما تقدم تقريره. -

والدليل عليه :أن ما ذكروه من أن الرسول - عليه الصلاة والسلام - لم يرد القضاء والنذر ليس مذهبا لذى مذهب، فإنه إذا امتنع قبول التأويل

من غير دليل فلأن يمتنع من غير مذهب أولى"اهـ(١).

أثر الخلاف والترجيح:

(أ)- الأثر :

يظهر أثر خلاف الأصوليين فى تأويل الحديث فى خلاف الفقهاء فى المسألة فى أن من منع تأويل الحديث وحمل لفظ "لاصيام" فى قوله - صلى الله عليه وسلم - :"لاصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل" - على ظاهره وهو العموم - كالجمهور - قال :يشترط تبييت نية الصيام من الليل فى جميع أنواع الصوم المفروض: معينا كان أو غير معين ، لا فرق فى ذلك بين صوم رمضان، والنذر المعين ، وبين صوم القضاء والكفارة ، والنذر المطلق، بل ودخل صوم النفل أيضا فى عموم الحديث عند المالكية، وبعض الشافعية حيث اشترطوا فيه تبييت النية من الليل كصوم الفرض.

ومن قال بتأويل الحديث وحمل عمومه على خصوص صوم القضاء ، والكفارة،والنذر المطلق - كالحنفية - قال: يشترط تبييت نية الصيام من الليل فى صيام الفرض المطلق: كصوم القضاء، والكفارة، والنذر المطلق، ولا يشترط التبييت فى صوم الفرض المعين: كرمضان ، والنذر المعين، وصوم النفل.

١- ينظر البرهان لامام الحرمين الجوينى جـ ١ صـ ٥٢٨، ٥٢٩.

(ب)- **الترجيح** :

والراجح الأول: وهو اشتراط تبييت نية الصيام من الليل فى جميع أنواع الصوم المفروض معينا كان، أو غير معين.

وذلك لأن لفظ "لا صيام" فى الحديث نكرة مسبوقة بنفى فأفاد العموم ، والعموم نوع من الظاهر، ولاشك أن حمل اللفظ على ظاهره، وهو العموم أولى وأرجح من تأويله وحمله على خلاف الظاهر وهو الخصوص، خاصة إذا كان التأويل بعيداً كما سبق.

ولأن العموم أصل، والخصوص خلاف الأصل ، وحمل اللفظ على ما هو أصل فيه أولى من حمله على ما هو خلافه.

وأيضا ترجيحا لعموم المقتضى فى الحديث المذكور، وحمل النفى فيه على نفى الصحة دون الكمال. لأن نفى الصحة أقرب إلى نفى الحقيقة من نفى الكمال.

أما صوم النفل والتطوع فالراجح أنه لا يشترط فيه تبييت النية من الليل، بل يصح بنية من الليل، لما سبق من فعل النبى صلى الله عليه وسلم فى حديث عائشة الصحيح.

ولأن التطوع مبنى على النشاط، وقد ينشط المكلف أول النهار ولا

ينشط قبل ذلك ، فتيسيرا على الأمة المحمدية وتشجيعا لها على فعل الطاعات جاز لهم صوم النفل بنية من النهار دون غيره من الصيامات المفروضة. والله أعلم.

المبحث الثالث

حكم دفع سهم ذوى القربى للأغنياء من أقرباء النبى صلى الله عليه وسلم .

هل يصرف سهم ذوى القربى فى الغنيمة والفيىء للاغنياء والفقراء من أقرباء النبى صلى الله عليه وسلم ، أم يختص بالفقراء منهم؟.

اختلف الفقهاء فى سهم ذى القربى الوارد فى قوله تعالى :"واعلموا أنما غنمتم من شىء فأن لله خمسه وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل....الآيه(١).

وقوله تعالى :"ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله، وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل...الآيه(٢) - هل يصرف للاغنياء والفقراء من أقرباء الرسول - صلى الله عليه وسلم - أم يختص بالفقراء منهم، اختلفوا على أقوال ثلاثة.

القول الأول: انه يصرف إلى أقرباء رسول الله صلى الله عليه وسلم من بنى هاشم، وبنى المطلب خاصة دون غيرهم، لا فرق فى ذلك بين

١- سورة الانفال من الآيه ٤١.

٢- سورة الحشر من الآيه ٧.

غنيهم وفقيرهم، وإلى هذا ذهب الشافعيه، والحنابلة(١).

قال الأنصارى :"ويقدم وجوبا الأهم فالأهم، ولبنى ،
المطلب، وهم المزادون فى الآيه... ولو أغنياء"(٢).

وقال ابن قدامه :"إن ذا القربى هم بنو هاشم، وبنو المد
مناف دون غيرهم.... وغنيهم وفقيرهم فيه سواء"(٣).

القول الثاني: انه يصرف إلى أقرباء رسول الله صلر
وسلم من بنى هاشم فقط بقدر الحاجة والاجتهاد،أو بقدر كف
إلى غيرهم حسبما يراه الامام لا فرق بين غنيهم وفقيرهم، وإلر
المالكية(٤).

يقول الشيخ الدردير:"يصرف لأقربائه، وهم بنو هاشم

١- ينظر: فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب لأبى يحيى زكريا الا
صـ ٢٣ ط دار المعرفة بيروت ، والمغنى لابن قدامة جـ ٩ ص
تحقيق د. عبد الله التركى، وعبد الفتاح الحلو طبع هجر.
٢- ينظر: فتح الوهاب جـ ٢ صـ ٢٣.
٣- ينظر: المغنى لابن قدامه جـ ٩ صـ٢٩٣ ـ ٢٩٥.
٤- ينظر: الشرح الصغير للشيخ الدردير جـ ١ صـ ٣٦٢ ط مصط
والتاج والاكليل للمواق جـ ٣ صـ ٣٦٦ طبع بهامش مواه
للحطاب.

كفاية سنة، أو ما يقتضيه الحال(١).

ويقول المواق : قال مالك :"والخمس والفيىء سواء يجعلان فى بيت المال ويعطى الامام اقرباء رسول الله صلى الله عليه وسلم بقدر الحاجة والاجتهاد"(٢).

ويقول ابن رشد:"الخمس بمنزلة الفيىء ويعطى منه الغنى والفقير"(٣).

بل نقل عن الامام مالك:أن الأمر مفوض إلى الامام إن شاء قسم بينهم، وإن شاء أعطى بعضهم دون بعض، وإن شاء أعطى غيرهم إن كان أمر غيرهم أهم من أمرهم(٤).

القول الثالث: انه يصرف إلى فقراء بنى هاشم وبنى المطلب

١- ينظر: الشرح الصغير جـ ١ صـ ٣٦٢.
٢- ينظر: التاج والاكليل للمواق جـ ٣ صـ ٣٦٦.
٣- ينظر: بداية المجتهد لابن رشد جـ ١ صـ ٣٩٠.
٤- ينظر: شرح فتح القدير لابن الهمام جـ ٩ صـ ٥٠٣ ط مصطفى الحلبى، وبداية المجتهد لابن رشد جـ ١ صـ ٤٠٣، وقوانين الأحكام الشرعية للغرناطى صـ ١٤٤ ط عالم الفكر بمصر.

فقط، ولا يصرف إلى اغنيائهم، وإلى هذا ذهب الحنفية(١).

يقول المرغينانى :"يدخل فقراء ذوى القربى فيهم - يعنى فى اليتامى والمساكين وابن السبيل - ويقدمون ولا يدفع إلى أغنيائهم"(٢).

ويقول ابن الهمام :"ونحن نوافقه - يعنى الشافعى - على أن القرابة المرادة هنا تخص بنى هاشم ، وبنى المطلب، فالخلاف فى دخول الغنى من ذوى القربى وعدمه(٣).

الأدلة:

استدل أصحاب القول الأول لمذهبهم بالكتاب، والسنة، والقياس:

أما الكتاب: فقوله تعالى :"واعلموا أنما غنمتم من شىء فأن لله خمسه وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل"(٤).

١- ينظر: شرح فتح القدير جـ ٥ صـ ٥٠٣ ط مصطفى الحلبى بمصر، وحاشية ابن عابدين جـ ٤ صـ ١٤٩.

٢- ينظر: الهداية للمرغينانى جـ ٥ صـ ٥٠٣.

٣- شرح فتح القدير لابن الهمام جـ ٥ صـ ٥٠٣.

٤- سورة الانفال من الآية ٤١.

وقوله تعالى :"ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل"(١).

وجه الدلالة:

ان قوله تعالى :"ولذى القربى" فى الآيتين ظاهر فى العموم حيث لم يفرق الشارع فيه بين أغنيائهم وفقرائهم، وهذا العام لا يجوز تخصيصه وقصره على بعض أفراده ـ وهم الفقراء ـ إلا بدليل ، ولا دليل فدل ذلك على أن سهم ذوى القربى يصرف إلى الاغنياء والفقراء من بنى هاشم ، وبنى المطلب بلا فرق، وهو المدعى(٢).

وأما السنة:

١ – فبما روى عن جبير بن مطعم أنه قال :"لما قسم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سهم ذوى القربى من خيبر بين بنى هاشم، وبنى المطلب أتيت أنا وعثمان بن عفان رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ فقلنا:"يارسول الله، أما بنو هاشم فلا ننكر فضلهم لمكانك الذى وضعك الله به منهم، فما بال اخواننا من بنى المطلب اعطيتهم وتركتنا، وإنما نحن وهم منك بمنزلة واحدة؟ فقال عليه الصلاة والسلام :"إنهم لم يفارقونى فى جاهلية ولا اسلام، وإنما بنو هاشم وبنو

١- سورة الحشر من الآية ٧.

٢- ينظر: المغنى لابن قدامه جـ ٩ صـ ٢٩٥، وفتح الوهاب جـ ٢ صـ ٢٣.

المطلب شيء واحد" وشبك بين أصابعه، وفى رواية "إنهم لم يفارقونا فى جاهلية ولا اسلام"(١).

وجه الدلالة:

ان جبيرا وعثمان - رضى الله عنهما - قد طلبا حقهما فى سهم ذوى القربى، وسألا عن علة منعهما، ومنع قرابتهما، وهما موسران ، فعلله النبى - صلى الله عليه وسلم - بنصرة(٢) بنى المطلب - دونهم - وكونهم مع بنى هاشم كالشيء الواحد، فلو كان الغنى واليسار مانعا من العطية، والفقر شرطا فيها لما طلبا حقهما مع عدم الفقر، لكنه طلباه مع عدمه ووجود اليسار فدل ذلك على أن الفقر ليس شرطا، وأن سهم ذوى القربى يصرف

١- ينظر: صحيح البخارى مع فتح البارى جـ ٦ صـ ٢٨١، ٢٨٢ ط دار الريان للتراث.

٢- المراد بنصرة بنى المطلب لبنى هاشم: أنه لما كتبت قريش الصحيفة بينهم وبين بنى هاشم وحاصروهم فى الشعب دخل بنو المطلب مع بنى هاشم وناصروهم باجتماعهم معهم فى الشعب ، ولم يدخل بنو نوفل وبنو عبد شمس.

وعليه فبنو المطلب لم يعطو من سهم ذوى القربى عند الحنفية بسبب القرابة، وإنما اعطوا منه بسبب النصرة، والحكم يدور مع علته وجودا وعدما، فاذا انتهت النصرة انتهت العطية. ينظر: نيل الأوطار للشوكانى جـ٨ صـ ٧٩، وشرح العناية للبابرتى جـ ٥ صـ ٥٠٥، ٥٠٦.

لأغنياء وفقراء بنى هاشم وبنى المطلب من غير فرق، وهو المدعى(١).

٢ - ولأن النبى صلى الله عليه وسلم - اعطى أقاربه وفيهم الاغنياء: كالعباس وأم الزبير وغيرهما، فقد روى أنه صلى الله عليه وسلم اعطى العباس وكان له عشرون عبدا يتجرون. كما روى أنه صلى الله عليه وسلم أعطى الزبير سهما، وأمه سهما، وفرسه سهمين، مع أن أم الزبير كانت موسرة ولها موال، وأموال(٢).

فهذا الفعل ظاهر من النبى - صلى الله عليه وسلم - فى عدم التفرقة بين غنى ذوى القربى وفقيرهم، وفعله - صلى الله عليه وسلم - حجة كقوله، فلو كان الفقر شرطاً لما اعطى اغنياءهم، لكنه - صلى الله عليه وسلم - أعطاهم فدل على أن الفقر ليس شرطا، وأن سهم ذوى القربى يصرف للفقراء والاغنياء منهم بلا فرق، وهو المدعى.

١- ينظر: المغنى لابن قدامه جـ ٩ صـ ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٦، وفتح الوهاب لأبى يحى زكريا الأنصارى ، وبداية المجتهد لابن رشد جـ ١ صـ ٣٩١، ونيل الأوطار للشوكانى جـ ٨ صـ ٧٩.

٢- اخرج الدارقطنى عن الزبير بن العوام أن النبى صلى الله عليه وسلم أعطاه يوم بدر أربعة أسهم: سهمين لفرسه، وسهما له ،وسهما لأمه سهم ذى القربى. سنن الدارقطنى جـ ٤ صـ ١١٠، ١١١، وتخريج أحاديث المدونه جـ ٤ صـ ٨٦٣ د/ الطاهر محمد الدردير ط. جامعة أم القرى بمكه المكرمه.

وأما القياس:

فقد قاسوا سهم ذوى القربى على الميراث والوصية
أن كلا منهما مال مستحق بسبب القرابة، والميراث و
يستوى فيهما الاغنياء والفقراء، فكذلك سهم ذوى القـ
الاغنياء والفقراء بالقياس(١) وهو المدعى.

١- ينظر: المغنى لابن قدامه جـ ٩ صـ ٢٩٦.

ويمكن ان يستدل لأصحاب القول الثانى - وهم المالكية - على أنه يصرف إلى قرابة رسو ل الله - صلى الله عليه وسلم - من بنى هاشم فقط فقراء كانو أو اغنياء، أو لغيرهم حسبما تقتضيه الحاجة بما يأتى:

الدليل الأول: استدلوا بما استدل به اصحاب القول الأول من الكتاب فقالوا :ان اللام فى قوله تعالى : "ولذى القربى" ليست لبيان الاستحقاق والملك، وإنما هى لبيان المصرف والمحل ، كما أن الآية ظاهرة فى العموم حيث لم تفرق بين غنى وفقير، فدل ذلك على أن للامام أن يصرف سهم ذى القربى لقرابة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من بنى هاشم فقراء كانوا أو اغنياء، أو لغيرهم حسبما تقتضيه المصلحة والحاجة(١).

الدليل الثانى: أن النبى صلى الله عليه وسلم زوج الفضل بن عباس ، وربيعة بن الحرث بن عبد المطلب من الخمس وقال :"مالي مما أفاء الله عليكم إلا الخمس، والخمس مردود عليكم"(٢).

١- ينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبى جـ ٨ صـ ١١، ١٢ ط دار احياء التراث العربى - بيروت.

٢- اخرجه مسلم فى صحيحه بشرح النووى جـ ٧ صـ ١٧٩ ط المطبعه المصريه ومكتبتها ، وأبو داود فى سننه جـ ٣ صـ ١٤٧ - ١٤٨ تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد ط١ دار احياء التراث.

قال القرطبى :"وقد أعطى - النبى صلى الله عليه وسلم - جميعه وبعضه واعطى منه المؤلفة قلوبهم، وليس ممن ذكرهم الله فى التقسيم فدل على ماذكرنا(١).

الدليل الثالث: ما روي عن على بن أبى طالب - رضى الله عنه - أن فاطمة بنت الرسول - صلى الله عليه وسلم - اشتكت ما تلقى من الرحى مما تطحنه، فبلغها أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أتي بسبي فأتته تسأله خادما، فلم توافقه، فذكرت ذلك لعائشة، فجاء النبى - صلى الله عليه وسلم - فذكرت ذلك عائشة له ، فأتانا وقد أخذنا مضاجعنا فذهبنا لنقوم، فقال: على مكانكما، حتى وجدت برد قدمه على صدرى، فقال :"ألا أدلكما على خير مما سألتمانى؟ إذا أخذتما مضاجعكما فكبرا الله أربعا وثلاثين ، واحمدا ثلاثا وثلاثين، وسبحا ثلاثا وثلاثين - فإن ذلك خير لكما مما سألتماه"(٢) وفى رواية أخرى عن ضباعة بنت الزبير قالت :"أصاب النبى صلى الله عليه وسلم - سبيا فذهبت أنا وأختى فاطمه نسأله فقال : سبقكما يتامى بدر"(٣).

وجه الدلالة: أن النبى - صلى الله عليه وسلم - منع قرابته، بل وأعز الناس عليه وهى بنته فاطمة من سهم ذوى القربى، وصرفه إلى غيرهم،

١- ينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبى جـ ٨ صـ ١١، ١٢، ١٥.
٢- ينظر: صحيح البخارى مع فتح البارى جـ ٦ صـ ٢٤٩ ط دار الريان للتراث.
٣- ينظر: فتح البارى جـ ٦ صـ ٢٤٩، ونيل الاوطار للشوكانى جـ ٨ صـ ٨١،٨٢.

وفى هذا دليل على أن الامام مخير فى سهم ذوى القربى يصرفه حيث يرى، إن شاء اعطى قرابة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من بنى هاشم، وإن شاء اعطى غيرهم ان كان أمر غيرهم أهم من أمرهم(١).

قال ابن حجر :"وفى هذا الحديث أن للامام أن يؤثر بعض مستحقى الخمس على البعض، ويعطى الأوكد فالأوكد"(٢).

الدليل الرابع: ماروي عن عمر بن الخطاب أنه قال :"كانت أموال بنى النضير مما أفاء الله على رسوله مما لم يوجف عليه المسلمون بخيل ولا ركاب، فكانت للنبى - صلى الله عليه وسلم - فكان ينفق على أهله نفقة سنة" وفى رواية "يحبس لأهله قوت سنتهم ، ويجعل ما بقى فى السلاح والكراع عدة فى سبيل الله"(٣).

وجه الدلالة: أن الحديث صريح فى أن الفيىء يعطى منه قرابة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من بنى هاشم نفقة سنة، حسبما تقتضيه الحاجة وما بقى يصرف فى السلاح وغيره مما يهم أمر المسلمين.

١- ينظر: نيل الأوطار للشوكانى جـ ٨ صـ ٨١، ٨٢.
٢- ينظر: فتح البارى لابن حجر العسقلانى شرح صحيح البخارى جـ ٦ صـ ٢٥٠.
٣- ينظر: صحيح مسلم جـ ٣ صـ ١٥١ ط دار العربيه للطباعه والنشر - بيروت.

قال ابن رشد بعد ذكر الحديث :"وهذا يدل على مذهب مالك"(١).

وقال الشوكانى "والأحاديث المذكورة فى الباب - ومنها هذا الحديث فيها دليل على أن من مصارف الخمس قربى رسول الله - صلى الله عليه وسلم"(٢).

الدليل الخامس: وبما روى أن عمر بن الخطاب دون للعطاء ديوانا فاضل فيه بين الناس، وقال أبدؤا بقرابة رسو الله - صلى الله عليه وسلم - ثم الأقرب فالأقرب حتى تضعوا عمر حيث وضعه الله(٣).

ففى هذا الآثر دليل على أن الامام يبدأ فى توزيع الفيىء والغنيمة بقرابة رسو الله - صلى الله عليه وسلم -، وأن قرابة النبى - صلى الله عليه وسلم - هم بنو هاشم فقط، لأن بنى المطلب لم يعطهم النبى - صلى الله عليه وسلم - من خيبر بسبب القرابة، وإنما أعطاهم بسبب نصرة الاجتماع مع بنى هاشم فى الشعب(٤).

الدليل السادس: وأيضا بما روى فى دليل المذهب الأول، وهو أن

١- ينظر: بداية المجتهد لابن رشد جـ ١ صـ ٤٠٣.
٢- ينظر: نيل الأوطار للشوكانى جـ ٨ صـ ٨٠.
٣- رواه الشافعي عن محمد بن علي. نيل الأوطار للشوكاني حـ٨ ص ٨٦-٨٧.
٤- ينظر: التاج والأكليل للمواق جـ ٣ صـ ٣٦٦.

النبى ـ صلى الله عليه وسلم أعطى أقاربه وفيهم الأغنياء كالعباس، وأم الزبير، فقد روى أنه اعطى العباس وكان عنده عشرون عبدا يتجرون، واعطى أم الزبير سهما وكان لها أموال وموال، مما يدل على أن النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ أعطى بنى هاشم ولم يفرق فى العطاء بين غنيهم وفقيرهم وهو المدعى(١).

أدلة الأحناف: استدل الحنفية لمذهبهم وهو أنه يصرف لفقراء بنى هاشم وبنى المطلب خاصة بما يأتى:

الأول: ما روى أن النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال:"يامعشر بنى هاشم إن الله تعالى كره لكم غسالة الناس واوساخهم وعوضكم عنها بخمس الخمس"(٢).

وجه الدلالة: إن النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ بين فى الحديث أن الصدقة هى غسالة الناس وأوساخهم ، وأنها لا تجوز لبنى هاشم، وأن الله عوضهم عن الصدقة بخمس الخمس، والعوض إنما يثبت فى حق من

١- ينظر: صـ ١٤٧ - ١٤٨ بالبحث.

٢- قال ابن الهمام "والحديث بهذا اللفظ غريب" ولفظ "العوض" إنما وقع فى عبارة بعض التابعين وقد ورد بلفظ آخر اسناده حسن "رغبت لكم عن غسالة أيدى الناس، إن لكم من خمس الخمس ما يغنيكم" ينظر شرح فتح القدير لابن الهمام جـ ١ صـ ٥٠٥.

ثبت فى حقه المعوض، وهم الفقراء. أى أن المعوض وهو الزكاة لا يجوز دفعها للأغنياء منهم، فكذلك عوضها وهو خمس الخمس لا يجوز أن يدفع إليهم، لأن العوض إنما يثبت فى حق من فات عنه المعوض، وإلا لا يكون عوضا لذلك المعوض، وحيث لم يجز دفعها للأغنياء من ذوى القربى وجب دفعها للفقراء منهم، وهو المدعى(١).

الثاني: أنهم قاسوا سهم ذوى القربى على باقى السهام: كسهم المساكين وابن السبيل بجامع أن كلا منها من مصارف الغنيمة، وسهم المساكين وابن السبيل لا حق فيها لغنى ولا تجوز له بالنص، فكذلك سهم ذوى القربى لا حق فيها لغنى ولا يجوز له بالقياس وهو المدعى(٢).

الثالث: ولأن المقصود من العطية دفع الخلة والحاجة، ولا خله ولا حاجة مع الغنى، فلزم الاقتصار على فقرائهم فقط، وهو المدعى(٣).

١- ينظر: شرح فتح القدير مع شرح العناية جـ ٥ صـ ٥٠٤، ٥٠٥.
٢ينظر: المغنى لابن قدامه جـ ٩ صـ ٢٩٥.
٣- ينظر: شرح العناية للبابرتى جـ ٥ صـ ٥٠٣، وبيان المختصرللأصفهانى جـ ١ صـ ٤٢٨، وفواتح الرحموت لمحمد نظام الدين الانصارى جـ ٢ صـ ٢٨، وشرح الكوكب المنير لابن الفتوحى جـ ٣ صـ ٤٧٠، وبيان المختصر للاصفهانى جـ ١ صـ ٤٢٨.

أثر الخلاف والترجيح:

(أ)- الأثر :

يظهر أثر خلاف الأصوليين فى تأويل الآية فى اختلاف الفقهاء فى المسألة فى أن من منع تأويل الآية، وحمل قوله تعالى "ولذى القربى" على ظاهره، وهو العموم كالجمهور من مالكية، وشافعية، وحنابلة قال يصرف سهم ذوى القربى لأقرباء رسو الله - صلى الله عليه وسلم - من بنى هاشم، وبنى المطلب كما هو رأى الشافعية والحنابلة - أو بنى هاشم فقط ومن يراه الامام كما هو رأى المالكية - لا فرق فى ذلك بين غنيهم وفقيرهم.

ومن قال بتأويل الآية - كالحنفية - وحمل العام فيها على الخاص، بأن قصره على بعض أفراده، وهم الفقراء - قال :"لا يصرف سهم ذوى القربى إلا للفقراء فقط من بنى هاشم وبنى المطلب، ولا يصرف لاغنيائهم شيئا، وأن الصرف لفقراء بنى المطلب، إنما كان بسبب نصرة بنى المطلب لبنى هاشم باجتماعهم معهم فى الشعب وليس بسبب القرابه.

(أ)- الترجيح:

والراجح الأول، وهو أنه يصرف للأغنياء والفقراء من قرابة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على السواء، وذلك لما يأتي:

أولا : لأن الآية ظاهرة فى العموم، والعموم أصل، والخصوص خلاف الأصل، وحمل اللفظ على ما هو أصل فيه أولى من حمله على خلافه.

ثانيا: ولأن تأويل الحنفية لهذه الآية يعتبر من التأويلات البعيدة، إذ يلزم منه تعطيل اللفظ العام وقصره على بعض أفراده بغير دليل، وهو لا يجوز(١).

لأن العلة فى تخصيص عموم القرابة فى الآية إما أن تكون الفقر والحاجة فقط، أو الفقر والحاجة مع القرابة:

ولا جائز أن تكون العلة الفقر والحاجة فقط، لعدم صلاحيتها للتعليل، لعدم ملاءمتها للحكم، لأنها علة محتملة، والعلل لا تثبت بالاحتمال.

كما لا جائز أن تكون العلة: القرابة مع الفقر والحاجة، لأن الآية ظاهرة فى اضافة الخمس إلى كل ذوى القربى بلام التمليك والاستحقاق، وهى مومئة إلى أن مناط الاستحقاق هو القرابة، فإنها مناسبة للاستحقاق إظهاراً لشرف القرابة، وإبانة لخطرها، وحيث رتب الاستحقاق على ذكر القرابة فى الآية كان ذلك إيماء إلى التعليل بها - والايماء طريق من الطرق المثبتة للعلية - وعليه فالمصير بعد ذلك إلى الفقر والحاجة وجعلهما علة لتخصيص عموم الآية فيه تعليل بالمسكوت عنه وهو الفقر

١- ينظر: المستصفى للغزالى جـ ١ صـ ٤٠٧، ٤٠٨، وشرح الكوكب المنير جـ ٣ صـ ٤٧٠.

والحاجة، وترك لما هو ظاهر فى التعليل عن طريق الايماء، وهو القرابه وهو فى غاية البعد[1].

فإن قلتم - يااحناف - إن عموم الآية خص بنص قوله - صلى الله عليه وسلم - "يابنى هاشم ان الله كره لكم غسالة الناس واوساخهم وعوضكم عنها بخمس الخمس"

أجيب: من وجهين.

الأول: لا نسلم صحة الحديث وثبوته، لأن لفظ "العوض لم يوجد فى كتب الحديث فالحديث غريب بهذا اللفظ كما صرح ابن الهمام - وهو واحد منكم - وعليه فلا يصلح للاستدلال ولا يثبت مدعاكم.

فإن قلتم: قد ورد نص فى العوضية من أمير المؤمنين على بن أبى طالب موقوفا[2].

قلنا: ان لفظ العوضية إن دل فإنما يدل على اختصاص الفقراء بالعطاء عن طريق دلالة الاشارة - دون العبارة - وهى لا تقوى على معارضه النص القرآنى، فلا يصلح أن يكون مخصصا للعموم حينئذ. وإن سلمنا

١- ينظر: الاحكام للآمدى جـ ٢ صـ ٢٠٤ ط صبيح، وفواتح الرحموت لمحمد نظام الذيب الأنصارى جـ ٢ صـ ٢٨، والمستصفى للغزالى جـ ١ صـ ٤٠٧، ٤٠٨.

٢- اخرجه.

المعارضة فهو خبر واحد، وخبر الواحد لايجوز تخصيص عام القرآن به إذا لم يخص قبله بقاطع - كما هو مذهبكم - والآية لم تخص قبل ذلك بقاطع حتى يجوز تخصيصها بخبر الواحد.

الثاني: سلمنا صحة الحديث المذكور وثبوته، لكنه يخالف مذهبكم ياأحناف، لأن الحديث يوجب تقسيم الخمس على خمسة اسهم وأنتم تقسمونه على ثلاثة أسهم فقط، وعليه فقد خالفتم الحديث الثابت الصحيح وهو لا يجوز(١).

فإن قيل: إن التعليل بالفقر والحاجة مع القرابة لتخصيص عموم ذوى القربى ليس ممنوعاً ، بل هو جائز قياسا على اليتيم عندكم ياجمهور ، فإن الشافعى - وهو إمامكم - جعل العلة فى سهم اليتامى: الفقر والحاجة مع اليتم، وعليه فما تجيبون به فى اليتامى يصلح أن يكون جوابا لنا عليكم فى ذوى القربى(٢).

اجيب من وجهين:

الوجه الأول: أنا لا نسلم أن جعل العلة فى سهم اليتامى: الفقر والحاجة مع اليتم، هو المختار عند الشافعى، بل نقول إن المختار عنده هو القول الآخر، وهو عدم اعتبار الفقر والحاجة مع اليتم ، لأنه كان

١- ينظر: فواتح الرحموت جـ ٢ صـ ٢٨، وشرح العنايه للبابرتى جـ ٥ صـ ٥٠٥.
٢- ينظر: الاحكام للآمدى جـ ٢ صـ ٢٠٤ ط صبيح.

يعطى اليتيم فقيرا كان أو غنيا. وعليه فلا يصح لكم الزامنا به.

الوجه الثاني: سلمنا أن الشافعي اختار اعتبار الفقر والحاجة مع اليتم لكن اليتم يختلف عن القرابة، لأن اعتبار الفقر والحاجة مع اليتيم إنما كان لأن لفظ اليتيم مع قرينة اعطاء المال مشعر بالحاجة، فاعتبارها يكون اعتبارا لمادل عليه لفظ الآية، وليس الغاء له، بالاضافة إلى أن اليتم بمجرده عن اقتران الفقر والحاجة به لا يصلح للتعليل، بخلاف القرابة، فإن القرابة بمجردها عن الفقر والحاجة صالحة للتعليل، إذ هى مناسبة للإكرام باستحقاق خمس الخمس كما ذكرنا، فاعتبار الفقر والحاجة معها يكون تركا للعمل بما ظهر كونه علة وعملا بغيره، وهو مناقضة للفظ الآية لا تأويل ، كما صرح بذلك الغزالي، والآمدي(١).

لهذا كله رجحنا حمل قوله تعالى :"ولذي القربى" على عمومه واعتبار العطية للقرابة مطلقا من غير فرق بين غني وفقير، لأن اللفظ ظاهر في العموم، وحمل اللفظ على ظاهره الذي هو أصل أولى من تأويله الذي هو خلاف الأصل كما قلنا.

ولأن تأويل الحنفية هذا يعتبر من التأويلات البعيدة، بل هو غاية في

١- ينظر: المستصفى للغزالي جـ ١ صـ ٤٠٨، والاحكام للآمدي جـ ٢ صـ ٢٠٥.

البعد كما صرح الآمدى(1) أو هو مضادة ومحادة كما صرح امام الحرمين(2).

1- ينظر: المرجع نفسه جـ ٢ صـ ٢٠٤.

2- ينظر: البرهان لامام الحرمين جـ ١ صـ ٥٥٣ تحقيق د. عبد العظيم الديب توزيع دار الانصار بالقاهرة.

المبحث الرابع
حكم النكاح بغير ولي

هل يجوز للمرأة أن تزوج نفسها بغير وليها، أو تزوج غيرها اختلف الفقهاء على أقوال أهمها أربعة:

القول الأول: لا يجوز للمرأة أن تزوج نفسها بغير وليها مطلقا بكرا كانت أو ثيبا، حرة كانت أو أمه، شريفة كانت أو دنيئه، رشيدة كانت أو سفيهة، أذن لها وليها أو لم يأذن، كما لا يجوز لها أن تزوج غيرها، ولا توكيل غير وليها فى تزويجها، فإن فعلت ذلك لم يصح النكاح، وإلى هذا ذهب الجمهور من مالكية(١)

١- اختلفت النقول فى كتب المالكية، فبعضهم جعل الولاية ركنا فى النكاح كالشيخ الدردير فى أقرب المسالك لمذهب الامام مالك جـ١ صـ ٣٧٤ ـ ٣٧٥ حيث قال "فركنه ولى ومحل وصيغة" وبعضهم جعلها شرط صحة أو شرط تمام كما جاء فى بداية المجتهد لابن رشد جـ ٢ صـ ٨ ـ ٩ حيث قال "فذهب مالك إلى أنه لا يكون نكاح إلا بولى، وأنها شرط فى الصحة فى رواية أشهب عنه.... ويتخرج على رواية ابن القاسم عن مالك فى الولاية قول رابع إن اشتراطها سنة لا فرض، وذلك أنه روى عنه أنه كان يرى الميراث بين الزوجين بغير ولى. وأنه يجوز للمرأة غير الشريفة أن تستخلف رجلا من الناس على إنكاحها، وكان يستحب أن تقدم الثيب وليها ليعقد عليها، فكأنه عنده من شروط التمام لامن شروط الصحة، =

وشافعية(١) وحنابلة(٢).

القول الثاني: يجوز لها أن تزوج نفسها بغير وليها إذا كانت حرة عاقلة بالغة رشيدة أذن لها وليها أو لم يأذن، تزوجت بكفء أو بغيره، كما يجوز لها أن تزوج غيرها، وتوكل غير وليها في تزويجها، وإلى هذا ذهب أبو حنيفة - غير أنه خلاف المستحب - وهو ظاهر المذهب(٣).

= بخلاف عبارة البغداديين من أصحاب مالك - أعنى أنهم يقولون إنها من شروط الصحة، لا من شروط التمام" أهـ.

والواقع: أنه لا خلاف - بين من اعتبر الولاية ركنا فى النكاح، وبين من اعتبرها شرط صحة - فى المعنى كما صرح الشيخ الصاوى فى بلغة السالك جـ ١ صـ ٣٧٥ - وإنما الخلاف فى العبارة والاصطلاح، والفقه واحد، لأنهما متفقان على عدم صحة عقد النكاح بدون ولى، وهذا هو المذهب، ينظر: قوانين الاحكام الشرعية للغرناطى صـ ١٩٧.

١- ينظر: فتح الوهاب للشيخ زكريا الانصارى جـ ٢ صـ ٣٥ ط دار المعرفة بيروت.

٢- ينظر: المغنى لابن قدامه جـ ٩ صـ ٣٤٥، وسبل السلام للصنعانى جـ ٣ صـ ١٥٦، ونيل الاوطار للشوكانى جـ ٦ صـ ١٣٦، وبداية المجتهد لابن رشد جـ ٢ صـ ٨.

٣- وتبعه ابو يوسف ومحمد فى آخر ما استقرا عليه، وهناك رواية أخرى عن ابى حنيفة وصاحبيه وهى: ان تزوجت بكفء جاز لها ذلك وصح نكاحها، وإن تزوجت بغيره لم يصح، وانفرد ابو يوسف برواية ثالثة هى عدم الجواز مطلقا ان كان لها ولى. وانفرد محمد بن الحسن برواية رابعة هى =

القول الثالث: يجوز لها أن تزوج نفسها بغير وليها إذا أذن لها وليها، فإن لم يأذن لها فلا، وإلى هذا ذهب ابو ثور.

القول الرابع: يجوز لها أن تزوج نفسها بغير وليها إن كانت ثيبا ولا يجوز لها ذلك إن كانت بكرا، وإلى هذا ذهب الظاهرية(١).

الادلة

استدل أصحاب القول الأول لمذهبهم بالكتاب، والسنة ، والقياس، والمعقول:

أ ـ أما الكتاب: فمنه ما يأتي:

١ ـ قوله تعالى:"وإذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن ازواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف"(٢).

= : جوازه مع كونه موقوفا على إجازة الولى، إن اجازه نفذ، وإلا فلا، ينظر: شرح فتح القدير لابن الهمام جـ ٣ صـ ٢٥٥ ـ ٢٥٦ مع الهداية للمرغينانى، وشرح العناية للبابرتى، وحاشية سعد جلبى ط مصطفى الحلبى.

١- ينظر: سبل السلام للصنعانى جـ ٣ صـ ١٥٣ ، ونيل الأوطار للشوكانى جـ ٦ صـ ١٣٦، وبداية المجتهد لابن رشد جـ ٢ صـ ٨، ٩.

٢- سورة البقرة من الآية ٢٣٢.

وجه الدلالة: ان الله تعالى خاطب أولياء المرأة فنهاهم عن عضلها ومنعها من نكاح من ترضاه من الأزواج، وإنما يتحقق المنع من الأولياء إذا كان الممنوع - وهو الإنكاح - فى أيديهم ، فدل ذلك على أنه لا يجوز نكاح المرأة إلا بولى.

يؤيد ذلك سبب نزول الآية حيث انها نزلت فى معقل بن يسار عندما زوج اخته من رجل - يقال ابن عم له - فطلقها زوجها طلقة رجعية وتركها حتى انقضت عدتها، ثم أراد الرجل أن يراجعها ورغبت مطلقته فى ذلك، فحلف معقل أن لا يزوجها له ، فنزلت هذه الآية، فدعا النبى - صلى الله عليه وسلم - معقلا وأمره بتزويجها اياه"(١) وفى رواية أخرى "قال معقل فكفرت عن يمينى وأنكحتها إياه"(٢).

وعليه فلو كان للمرأة أن تزوج نفسها بغير وليها لزوجت أخت معقل نفسها، ولما احتاجت الى أخيها لكى يزوجها، ولما عوتب على الامتناع ولما دعاه النبى - صلى الله عليه وسلم وأمره بتزويجها، ولكان

١- ينظر: سنن الدارقطنى جـ ٣ صـ ٢٢٢ - ٢٢٤ وقال حديث صحيح اخرجه البخارى عن ابى معمر. ينظر: صحيح البخاري حـ٩ ص ٨٩ مع فتح الباري ط دار الريان للتراث.

٢- ينظر: نفس المرجع جـ ٣ صـ ٢٢٤، وصحيح البخارى مع فتح البارى جـ ٩ صـ ٩٤ ط دار الريان.

نزول هذه الآية لبيان أنها تزوج نفسها، ولما كان هناك داع لنهى الأولياء عن عضل النساء ومنعهن من النكاح، لأن النهى إنما يتوجه إلى من يملك المنع كما قلنا، لكن كل ذلك قد وقع فدل على أن المرأة لايجوز لها أن تزوج نفسها، وهو المدعى(١).

قال الشافعى :"وهذه الآية أبين آية فى كتاب الله عز وجل - دلالة على أنه ليس للمرأة الحرة أن تنكح نفسها ، وفيها دلالة على أن النكاح يتم برضا الولي مع المزوج والمزوجه"(٢).

وقال ابن حجر :"ومن أقواها - يعنى ادلة القائلين بعدم جواز النكاح بغير ولى - هذا السبب المذكور فى نزول الآية المذكورة، وهو اصرح دليل على اعتبار الولى وإلا لما كان لعضله معنى"(٣).

فإن اعترض على الاستدلال بهذ الآية، بأن الآية ليس فيها إلا نهى الأولياء عن العضل ولا يفهم منه اشتراط إذنهم فى صحة العقد لا حقيقة ولا

١- ينظر: سبل السلام جـ ٣ صـ ١٥٦، ١٥٧، ونيل الاوطار للشوكانى جـ ٦ صـ ١٤٢، ومغنى المحتاج للشربينى الخطيب جـ ٣ صـ ١٤٧، والمغنى لابن قدامه جـ ٩ صـ ٣٤٦، وأحكام القرآن للكيا الهراسى جـ ١ صـ ١٨٤ ط دار الكتب العلميه - بيروت.
٢- ينظر: احكام القرآن للشافعى جـ ١ صـ ١٧٤ ط دار الكتب العلميه - بيروت.
٣- ينظر: فتح البارى شرح صحيح البخارى جـ ٩ صـ ٩٤ ط دار الريان للتراث.

مجازا، بل قد يفهم منه ضد هذا وهو أن الأولياء ليس لهم سبيل على من يلونهم(١).

أجيب: بأن الصحابة - رضوان الله عليهم - قد فهموا فى عصر النبى - صلى الله عليه وسلم - أن اذن الأولياء شرط فى صحة نكاح المرأة، وبادر من نزلت فيه الآية إلى التكفير عن يمينه وتزويجها إياه، ولو كان لا سبيل للأولياء لأبان الله تعالى ذلك غاية البيان حتى لا يتأخر البيان عن وقت الحاجة، بل إن الذى بينه وكرر بيانه هو كون الأمر للأولياء حيث ذكره فى عدة آيات، ولم يأت حرف واحد يفيد أن للمرأة إنكاح نفسها، ولو كان لها أن تنكح نفسها لأقرها النبى - صلى الله عليه وسلم - بعد نزول الآية بذلك ، ولأبان لمعقل بن يسار أنه لا ولاية له عليها، ولم يبح له الحنث فى يمينه والتكفير له،لكنه اباح له ذلك فدل على أنها لا تزوج نفسها(٢).

٢ - قوله تعالى :"ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا"(٣).

وجه الدلالة: ان الله تعالى خاطب الأولياء فنهاهم عن أن

١- ينظر: بداية المجتهد لابن رشد جـ ٢ صـ ١٠، وسبل السلام للصنعانى جـ ٣ صـ ١٥٧.

٢- ينظر: سبل السلام جـ ٣ صـ ١٥٧.

٣- سورة البقره من الآيه ٢٢١.

ينكحوا المشركين النساء المسلمات، والنهى للتحريم حيث لم تكن هناك قرينة صارفة، فلو جاز للمرأة انكاح نفسها لما كانت الآية دالة على تحريم ذلك عليهن، لأن القائل بأنها تنكح نفسها يقول انه ينحكها وليها أيضا، فيلزم أن الآيه لم تف بالدلالة على تحريم انكاح المشركين المسلمات، لأنها - حينئذ إنما دلت على نهى الأولياء عن انكاح المشركين، لا على نهى المسلمات أن يزوجن انفسهن منهم، وهذا لا يجوز، إذ قد علم تحريم نكاح المشركين المسلمات، وأنه لا يجوز لهن أن يزوجن انفسهن من المشركين ، وعليه فقد دل الأمر للأولياء فى الآية على أنه ليس للمرأة ولاية فى النكاح، وأنه لا يجوز لها أن تلى أمر نفسها فى النكاح ولا تزوج نفسها، وهو المدعى(١).

قال ابن العربى :"قال محمد بن على بن حسين: النكاح بولى فى كتاب الله تعالى ثم قرأ "ولا تنكحوا المشركين" بضم التاء - وهى مسألة بديعه ودلالة صحيحه(٢).

وقال ابن حجر العسقلانى :"ووجه الاحتجاج من الآية ... أنه تعالى خاطب بالنكاح الرجال ولم يخاطب به النساء، فكأنه قال :"لاتنكحوا

١- ينظر: سبل السلام للصنعانى جـ ٣ صـ ١٥٧، ١٥٨، واحكام القرآن للشافعى جـ ١ صـ ١٨٩.

٢- ينظر: احكام القرآن لابن العربى جـ ١ صـ ١٥٨.

أيها الأولياء مولياتكم للمشركين"(١).

اعترض على الاستدلال بهذه الآية باعتراض من وجهين:

الأول: لا نسلم أن الآية خطاب للأولياء بل هى مترددة بين أن تكون خطابا للأولياء أو لأولى الأمر، وهذا الخطاب إنما هو خطاب بالمنع، والمنع إنما جاء من الشارع فيستوى فيه الأولياء وغيرهم، وكون الولى مأمورا بالمنع بالشرع لا يوجب له ولاية خاصة باشتراط إذنه فى صحة النكاح.

الثانى: سلمنا أنه خطاب للأولياء خاصة، وأنه يوجب اشتراط اذنهم فى صحة النكاح، لكنه مجمل لا يصح العمل به، بل يتوقف فيه حتى يأتى البيان،لأنه ليس فيه ذكر لأصناف الأولياء ولا صفاتهم ولامراتبهم، فيكون قد تأخر بيانه عن وقت الحاجة، وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز ، وعليه فلا يعمل بالآية حتى يأتى البيان(٢).

أجيب: بأن الأظهر ان الآية خطاب لجميع المؤمنين المكلفين الذين خوطبوا بصدرها وهو قوله تعلى "ولاتنكحوا المشركات حتى يؤمن" والمراد :لاينكحن من إليه الأنكاح وهم الأولياء.

١- ينظر: فتح البارى شرح صحيح البخارى جـ ٩ صـ ٩٠ ط دار الريان للتراث.

٢- ينظر: بداية المجتهد لابن رشد جـ ٢ صـ ١٠، وسبل السلام جـ ٣ صـ ١٥٨.

أو أن الآية خطاب للأولياء ومنهم الأمراء عند فقدهم أو عضلهم، لقوله - صلى الله عليه وسلم - "فإن اشتجروا فالسلطان ولى من لا ولى له".

وعليه فقد بطل الاعتراض الأول وهو قوله ان الخطاب مترددبين خطاب الاولياء وأولى الأمر، كما بطل قوله :هذا خطاب بالمنع، والمنع بالشرع يستوى فيه الأولياء وغيرهم ، لأن المنع بالشرع هنا للأولياء الذين يتولون العقد : إما جوازا كما تقوله الحنفية، وإما شرطا كما يقوله غيرهم.

كما بطل الاعتراض الثانى، وقوله : لو كان خطابا للأولياء لكان مجملا لا يصح العمل به، لأن الأولياء كانوا معروفين فى زمان من أنزلت عليهم الآية، وأن الصحابة كانوا يعرفون الولى، ألا ترى إلى قول عائشة :"يخطب الرجل إلى الرجل وليته"(١).

وقول أم سلمة للنبى - صلى الله عليه وسلم - :"ليس أحد من

١- اخرجه البخارى فى صحيحه جـ ٩ صـ ٨٨ ط دار الريان.

أوليائى حاضرا"(١).

فدل ذلك على أن الخطاب فى الآية كان للأولياء، وأنه ليس مجملا، بل هو مبين فى الدلالة على المراد، وعليه فلا يجوز للمرأة أن تلى أمر نفسها فى النكاح وهو المدعى(٢).

ب - وأما السنة: فاستدلوا بأحاديث كثيرة أهمها مايأتى:

١ - ما روى عن عائشة أن النبى - صلى الله عليه وسلم - قال :"لا نكاح إلا بولى وشاهدي عدل، فإن تشاجروا فالسلطان ولى من لاولى له"(٣).

وجه الدلالة: ان النبى - صلى الله عليه وسلم - نفى النكاح إذا كان من غير ولى، ولا يصح أن يحمل النفى فى الحديث على نفى الذات، لأنه قد وقع النكاح بغير ولى وأخبر عنه النبى - صلى الله عليه وسلم - وما وقع لا يرتفع، لاستلزامه الكذب فى خبره - صلى الله عليه وسلم - وهو لايجوز، فوجب حمل النفى فى الحديث على نفى الصحة، لأنه أقرب

١- ينظر : سبل السلام للصنعاني حـ ٣ ص ٧٥١.

٢- ينظر: سبل السلام للصنعانى جـ ٣ صـ ١٥٨.

٣- اخرجه الدارقطنى فى سننه جـ ٣ صـ ٢٢٦ كتاب النكاح، واخرجه ابن حبان في صحيحه ثم قال لم يقل فيه وشاهدي عدل الا ثلاثة انفس ... ولا يصح في ذكر الشاهدين غير هذا الخبر. التعليق المغني علي الدار قطني حـ٣ ص ٢٢٦.

إلى نفى الحقيقة من نفى الكمال، فكأنه قال - صلى الله عليه وسلم - لانكاح صحيحا إلا بولى ، فدل ذلك على أنه لا يصح شرعا النكاح بغير ولى، وأن المرأة لا تلى أمر نفسها فى النكاح، وهو المدعى(١).

قال الشوكانى: قوله " لانكاح إلا بولى "هذا النفى يتوجه إما إلى الذات الشرعية، لأن الذات الموجودة اعنى صورة العقد بدون ولى ليست بشرعية ، أو يتوجه إلى الصحة التى هى أقرب المجازين إلى الذات، فيكون النكاح بغير ولى باطلا"(٢).

وقال الصنعانى:"والحديث دل على أنه لا يصح النكاح إلا بولى ، لأن الأصل فى النفى نفى الصحة لا الكمال"(٣).

فإن اعترض: بأن الحديث لا يصلح للاحتجاج ، لأنه مضطرب فى اسناده: فى وصله وانقطاعه وارساله، وأن فيه اختلافا كما صرح الترمذى(٤).

أجيب: بأن الحديث قد روى بطرق متعددة: بعضها موصولا ، وبعضها

١- ينظر: المغنى لابن قدامة جـ ٩ صـ ٣٤٥، وسبل السلام للصنعانى جـ ٣ صـ ١٥٣ ، ونيل الاوطار للشوكانى جـ ٦ صـ ١٣٥، ١٣٦.
٢- ينظر: المرجع نفسه جـ ٦ صـ ١٣٥.
٣- ينظر: سبل السلام جـ ٣ صـ ١٥٣.
٤- ينظر: شرح فتح القدير لابن الهمام جـ ٣ صـ ٢٥٩.

مرسلا، فقد روى موصولا عن اسرائيل ، وأبى عوانه ، وشريك ، والقاضى ، وزهير بن معاوية، وغيرهم عن ابى اسحاق، وهذه الرواية صححها غير واحد منهم الترمذى وعبد الرحمن بن مهدى، وعلى بن المدينى ، والبيهقى كما روى عن جابر مرفوعا باسناد رجاله كلهم ثقات(١) ثم إن الترمذى الذى ذكر الاختلاف فى الحديث صرح بعده بأن من رواه موصولا أصح ، لأنهم سمعوه فى أوقات مختلفة، بخلاف من أرسله - كشعبة وسفيان الثورى - فقد سمعاه فى وقت واحد"(٢).

قال صاحب التعليق المغنى:"قال الحاكم: وهذا الحديث لم يكن للشيخين اخلاء الصحيحين منه، ثم ذكر الأسانيد التى ورد بها الحديث وقال: وأكثرها صحيحة، وقد صحت الرواية فيه عن أزواج النبى - صلى الله عليه وسلم - عائشة ، وأم سلمه ، وزينب بنت جحش، رضى الله عنهن"(٣).

بالاضافة إلى أن هذا الحديث وإن كان مختلفا فيه بهذا اللفظ إلا أنه قد تعضد وتقوى بروايات أخرى منها :"لاتزوج المرأة المرأة، ولا تزوج المرأة نفسها" وقوله : "أيما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها

١- ينظر: سبل السلام جـ ٣ صـ ١٥٣.

٢- ينظر: التعليق المغنى على الدارقطنى لمحمد شمس الحق أبادى جـ ٣ صـ ٢١٩ ط عالم الكتب بيروت.

٣- ينظر: المرجع نفسه جـ ٣ صـ ٢١٩، ٢٢٠ ، وسبل السلام جـ ٣ صـ ١٥٣.

فنكاحها باطل" وعليه فالحديث صالح للاحتجاج على أن المرأة لا تزوج نفسها، وهو المدعى.

فإن قالوا :إن النفى فى الحديث محمول على نفى الكمال والسنة، لا نفى الصحة فلا يدل على تحريم النكاح بغير ولى ، بل غاية ما يفيده هو الكراهة، وعليه فلا يثبت المدعى.

أجيب: بأن النفى فى الحديث ينبغى أن يكون محمولا على نفى الصحة - لا نفى الكمال - لأن نفى الصحة أقرب إلى نفى الحقيقة من نفى الكمال، ونفى الحقيقة متعذر، فوجب المصير إلى ما هو أقر إلى نفيها وهو نفى الصحة.

٢ - ما روى عن عائشة رضى الله عنها - أن النبى - صلى الله عليه وسلم - قال :"أيما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل، فنكاحها باطل،فنكاحها باطل"(١).

وجه الدلالة: ان هذا الحديث ظاهر فى أن المرأة لا يجوز لها أن تزوج نفسها بغير إذن وليها، فإن زوجت نفسها دون ولى كان النكاح باطلا، بل إن تكرار القول بالبطلان من النبى - صلى الله عليه وسلم -

---

١- اخرجه احمد، وابو داود، والترمذى، وابن ماجه عن عائشة وهو حديث صحيح - ينظر الجامع الصغير للسيوطى جـ ١ صـ ١٧٧.

يؤكد فسخ النكاح وابطاله إذا وقع من المرأة من غير وليها.

قال الصنعانى :"وفى الحديث دليل على اعتبار اذن الولي فى النكاح بعقده لها أو عقد وكيله"(١).

فإن اعترض بأن هذا الحديث لا يصلح للاحتجاج للقدح فى صحته، حيث رواه سليمان بن موسى ، عن الزهرى عن عروة عن عائشة، فلما سئل عنه الزهرى لم يعرفه(٢).

أجيب: بأنه لا يلزم من نسيان الزهرى له أن يكون سليمان بن موسى وهم عليه، لاسيما وقد أثنى الزهرى على سليمان بن موسى ، وعليه فلا يعد النسيان قادحا فى صحة الحديث بعد عدالة من روى عنه وثقته، لأن النسيان لم يعصم منه انسان.

بالاضافة إلى أن هذا الحديث قد تقوى بأحاديث الباب الأخرى الدالة على اعتبار الولي واشتراطه فى النكاح، فثبت بذلك أن النكاح

١- ينظر: سبل السلام لصنعانى جـ ٣ صـ ١٥٤.

٢- ينظر: شرح فتح القدير جـ ٣ صـ ٢٥٩ ، وسبل السلام جـ ٣ صـ ١٥٤، والمغنى لابن قدامه جـ ٩ صـ ٣٥٤.

لايصح بغير ولى(١) وهو المدعى.

فإن قيل: ان هذا الحديث لا يصلح للاحتجاج - ايضا- لعدم ثبوته عند راويته، فقد ثبت أن عائشة - راوية الحديث - قد خالف عملها ما روته، وذلك أنها زوجت حفصة بنت أخيها عبد الرحمن بن ابى بكر من المنذر بن الزبير، وعبد الرحمن غائب، فلما حضر عبد الرحمن قال: ماكنت لأرد أمر قضيته فاستمرت حفصة عند المنذر، ولم يكن ذلك طلاقا.

ولا شك أن الراوى لا يجوز له العمل بخلاف ماروى، فدل ذلك على عدم صحة الحديث عندها فلم يصلح للاحتجاج(٢).

أجيب: بأنا لا نسلم أن عائشة - رضى الله عنها - خالفت ماروته، وأنها تولت عقد النكاح وزوجت حفصة، وإنما هى أذنت فى الزواج منها، ومهدت أسبابه ، فلما لم يبق إلا العقد اشارت إلى من يلى أمرها - عند غيبة أبيها - فى العقد.

يؤيد ذلك :ماروا‌ه عبد الرحمن بن القاسم عن ابيه قال: كانت عائشة - رضى الله عنها- تخطب إليها المرأة من أهلها فتشهد فإذا بقيت

١- ينظر: المغنى لابن قدامه جـ ٩ صـ ٣٤٥-٣٤٦، ونيل الأوطار جـ ٦ صـ ١٣٥-١٣٦، وسبل السلام جـ٣ صـ ١٥٤، وشرح فتح القدير جـ ٣ صـ ٢٥٩.
٢- ينظر: نفس المرجع جـ ٣ صـ ٢٦٠.

عقدة النكاح قالت لبعض أهلها: "زوج، فإن المرأة لا تلى عقد النكاح، وفى لفظ: فإن النساء لا ينكحن" فإذا كان مذهبها هو ما روى من حديث عبد الرحمن بن القاسم ، علمنا أن المراد بقوله: زوجت، أو عقدت ما ذكرنا، فلا يخالف ما روته عن النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ واصبح ما روته صالحا للاحتجاج، وهو المدعى(١).

فإن قيل: سلمنا أن الحديث صالح للاحتجاج، لكنه لا يثبت المدعى، لأنه أثبت عدم صحة النكاح بغير ولى إذا لم يأذن للمرأة الولى فقط، أما إذا أذن لها الولى فإنه يجوز لها أن تزوج نفسها، عملا بمفهوم قوله ـ صلى الله عليه وسلم: "بغير اذن وليها" وهذا خلاف مدعاكم(٢).

أجيب: بأن هذا المفهوم لا يصلح للاحتجاج، لأن شرط العمل بالمفهوم المخالف : ان لايكون التصريح بالقيد قد خرج مخرج الغالب والكثير، وهنا التصريح به قد خرج مخرج الغالب والكثير، لأن الغالب والكثير أن المرأة لاتزوج نفسها بغير إذن وليها.

وإن سلم أن المفهوم المخالف حجة ، فقد عارضه منطوق صريح دال على أشتراط الولى، وأنه لا يجوز للمرأة أن تزوج نفسها حتى ولو اذن لها

١- ينظر: التعليق المغنى على الدارقطنى جـ ٣صـ ٢٢٦، وشرح فتح القدير جـ ٣ صـ ٢٦٠.

٢- ينظر: نيل الاوطار للشوكانى جـ ٦ صـ ١٣٦، وسبل السلام جـ ٣ صـ ١٥٤.

وليها، وهو حديث ابي هريرة الآتي - والمفهوم لا يقوى على معارضة المنطوق فلا يؤخذ به(١).

٣ - ما روى عن أبى هريرة - رضى الله عنه - أن النبى - صلى الله عليه وسلم - قال :"لا تزوج المرأة المرأة، ولا تزوج المرأة نفسها"(٢).

وجه الدلالة: ان الحديث ظاهر وصريح فى أن النبى - صلى الله عليه وسلم - نهى عن أن تزوج المرأة نفسها، أو تزوج غيرها، والنهى يقتضى التحريم مالم تكن هناك قرينة صارفه، ولا قرينة، فدل ذلك على تحريم زواج المرأة نفسها، أو تزويجها لغيرها، وحيث حرم زواجها بغير ولى كان وقوعه منها باطلا، وهو المدعى.

قال الصنعانى :"فيه دليل على أن المرأة ليس لها ولاية فى الانكاح لنفسها ولغيرها، فلا عبارة لها فى النكاح ايجابا ولا قبولا، فلا تزوج نفسها بإذن الولى ولا غيره، ولا تزوج غيرها بولاية ولابوكالة، ولا تقبل النكاح بولاية ولا وكالة"(٣).

فإن اعترض على الاستدلال بالحديث: بأنه لا يصلح للاحتجاج، لأنه

١- ينظر: نفس المرجعين ، والمغنى لابن قدامه جـ ٩ صـ ٣٤٦.
٢- اخرجه الدارقطنى فى كتاب النكاح جـ ٣ صـ ٢٢٧ ورجاله ثقات.
٣- ينظر: سبل السلام للصنعانى جـ ٣ صـ ١٥٦.

موقوف على ابى هريرة، وليس مرفوعا إلى النبى - صلى الله عليه وسلم(١).

أجيب: بأنا لا نسلم وقف الحديث بتمامه على أبى هريرة، وإنما الموقوف جزء منه هو قوله "كنا نقول ان التى تزوج نفسها هى الفاجرة" وفى لفظ"كنا نتحدث ان التى تنكح نفسها هى الزانيه" ونحو ذلك.

أما صدر الحديث وهو المستدل به هنا فمرفوع إلى النبى - صلى الله عليه وسلم - فيصلح للاحتجاج حينئذ ،يؤيد ذلك ان عبد السلام بن حرب - وهو من روات هذا الحديث - قد ميز المرفوع من الموقوف"(٢).

فإن قيل: سلمنا رفع الحديث وأنه صالح للاحتجاج، لكن لا يثبت المدعى ، وهو تحريم زواج المرأة بغير ولى ، وإنما هو مصروف إلى الكراهة، والصارف لها: أن النكاح مظنة اجتماع الرجال، والمرأة يكره لها حضور مجالسهم(٣).

أجيب: بأنا لا نسلم حمل النهى فى الحديث على الكراهة، لأن

١- ينظر: نيل الاوطار للشوكانى جـ ٦ صـ ١٣٥، والتعليق المغنى على الدارقطنى جـ ٣ صـ ٢٢٨.

٢- ينظر: نفس المرجعين.

٣- ينظر: احكام القرآن للجصاص جـ ٢ صـ ١٠٣، ١٠٤ ط دار احياء التراث العربى - بيروت.

صيغة النهى المجردة عن القرينة تحمل على التحريم - كما هو رأى الجمهور - ولا قرينة تصرفها عن التحريم إلى غيره، وما جعله الحنفية قرينة صارفه مردود بأدلة الجمهور المثبتة لاشتراط الولي فى النكاح، وعليه يكون تزويج المرأة نفسها - او غيرها - بغير ولي حراما، وإذا وقع كان باطلا، وهو المدعى.

جـ وأما القياس:

فقد قياسوا المرأة الحرة الرشيدة على الصغيره ، بجامع ثبوت الولاية فى كل، والصغيرة لا يصح أن تزوج نفسها أو غيرها بالاجماع، فكذلك الكبيرة لا يصح لها ذلك بالقياس(١).

د. وأما المعقول:

فلأن مباشرة المرأة عقد النكاح بنفسها ينافى حال أهل الصيانة والمروءة ، وينسبها إلى الوقاحة والرعونه، إذ لا يليق بمحاسن العادات ومكارم الصفات دخولها فيه، لما قصد منها الحياء وعدم ذكر النكاح أصلا فصيانة لها عن مباشرة ما يشعر بوقاحتها ورعونتها وتخليها عن الفضائل منعت من تولى عقد النكاح لنفسها أو لغيرها(٢).

١- ينظر: المغني لابن قدامة حـ ٩ ص ٣٤٦.

٢- ينظر: نفس المرجع، وفتح الوهاب للشيخ زكريا الانصارى جـ ٢ صـ ٣٥.

أدلة القول الثاني:

استدل اصحاب القول الثانى - وهم الحنفية - لمذهبهم بالكتاب والسنة، والأثر، والقياس، والمعقول:

أ- أما الكتاب:

فقوله تعالى :"وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف"(١).

وقوله تعالى :"فإن طلقها فلا تحل له حتى تنكح زوجا غير"(٢).

وقوله تعالى :"فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن بالمعروف"(٣).

وجه الدلالة: ان النكاح فى الآية الأولى والثانية بمعنى العقد، والله سبحانه وتعالى خاطب الأولياء فى الآية الأولى ونهاهم عن أن يمنعوا النساء من مباشرة عقد النكاح، ويكون المعنى حينئذ" لاتمنعوهن أيها الأولياء أن ينكحن ازواجهن". أو أن الخطاب للأزواج، ويكون المعنى: لا تمنعوهن أيها الأزواج حساحبسا بعد انقضاء عدتهن أن يتزوجن ويباشرن

١- سورة البقرة من الآية ٢٣٢.
٢- سورة البقرة من الآية ٢٣٠.
٣- سورة البقرة من الآية ٢٣٤.

العقد بأنفسهن.

وعليه فالآية دالة على أن المرأة الحرة الرشيدة تلى عقد النكاح وتزوج نفسها، إذ لو لم تكن الآية داله على ذلك لما صح أن يقول الله تعالى"فلا تعضلوهن أن ينكحن ازواجهن "اى لا تمنعوهن من النكاح أن ينكحن، وهو حيئنذ لا يمنعها، وإنما يمنع نفسه ، لكن الخطاب صحيح، فدل على ماذكرنا.

كما أنه تعالى لم يذكر الولى ، بل أضاف النكاح، واسند الفعل اليهن بقوله: أن ينكحن ازواجهن " وقوله "حتى تنكح زوجا غيره" وقوله "فيما فعلن فى انفسهن" إضافة الفعل إلى فاعله، والتصرف إلى مباشره ، وتلك اضافة حقيقية، فدل على أن المرأة الرشيدة تلى أمر نفسها فى النكاح، وهو المدعى(١).

يقول السرخسى :" النكاح وإن كان حقيقة للوطء، فقد يطلق بمعنى العقد، والمراد العقد هنا، بدليل الا ضافة الى المرأة ، وإنما يضاف إليها العقد لتحقق مباشرته منها، ولا يضاف إليها الوطء حقيقة لأنها محل

١- ينظر: شرح فتح القدير مع حاشية سعد جلبى على شرح العناية جـ ٣ صـ ٢٥٨، وحاشية ابن عابدين جـ ٣ صـ ٥٥، ٥٦، وأحكام القرآن للكيا الهراسى جـ ١ صـ ١٨٤-١٨٥، وأحكام القرآن لابن العربى جـ ١ صـ ١٩٨.

الفعل لا مباشرة للوطء"(١).

نوقش من قبل الجمهور:

بأنا لا نسلم أن النكاح فى الآية الأولى والثانية بمعنى العقد حتى يتم لكم ماتقولون، وإنما هو بمعنى الوطء، بل حقيقة فيه عندكم، واستعماله فى العقد يكون مجازا، ولا يصار إلى المجاز إلا عند تعذر الحقيقة، ولا تعذر، وعليه فلا يصح الاستدلال بهما لاثبات مدعاكم.

حتى وإن سلم ان النكاح فيهما بمعنى العقد ، فإن اضافته إلى المرأة لاتكون حقيقية، لأن المرأة محل العقد، ورضاءها سبب فيه، فهى اضافة مجازية، وهذه الاضافة انما جاءت بناء على العادة الجميلة المندوب اليها فى الشرع التى اعتاد عليها النساء، وهى تفويضهن النكاح إلى الأولياء بعد الرضا بالأزواج واختيارهم، لا مباشرة عقد النكاح دون الأولياء، فإن ذلك خرم للمروءة وهتك للستر، وفتح لأبواب التهمة، وشناعة فى العرف(٢).

كما أنا قلنا إن عضل المرأة فى الآية الأولى معناه الامتناع من تزويجها حيث نزلت فى شأن معقل بن يسار حين امتنع من توزيج اخته، فدل ذلك على أن المرأة لا تلى أمر نكاحها ولا تزوج نفسها ولا غيرها، وإنما

١- ينظر: اصول السرخسى جـ ١ صـ ١٣١.

٢- ينظر: احكام القرآن للكياالهراسى صـ ١٨٥ ط دار الكتب العلميه - بيروت.

الذى يلى أمر نكاحها هو الولى.

ب ـ وأما السنة:

فاستدلوا بما روى عن ابن عباس ـ رضى الله عنهما ـ ان النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال:" الأيم أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن فى نفسها، وأذنها سكوتها"(١).

وجه الدلالة:

ان الحديث أثبت أن لكل من الأيم(٢) ـ وهى من لازوج لها ـ بكرا كانت أوثيبا ـ والولى حقا فى ضمن قوله ـ صلى الله عليه وسلم "أحق"، ومعلوم أنه ليس للولى من حق سوى مباشرة العقد إذا رضيت هى، وقد جعلها الشارع أحق به منه، فدل ذلك على صحة النكاح بعبارتها، وأنها تزوج نفسها أو غيرها مادامت حرة رشيدة(٣).

١- اخرجه الدارقطنى فى سننه جـ ٣ صـ ٢٣٩ ، وأخرجه ايضا ابو داود والنسائى، وذكره ابن حبان فى صحيحه ، ومالك فى الموطأ جـ ٢ صـ ٣ ط مصطفى الحلبى بلفظ "واذنها صماتها".

٢- الأيم: قيل هى الثيب، لأنه جاء مفسرا فى رواية ، وقيل: من لا زوج لها بكرا كانت أو ثيبا راجع تنوير الحوالك للسيوطى جـ ٢ صـ ٣ طبع مع موطأ مالك.

٣- ينظر: شرح فتح القدير جـ ٣ صـ ٢٥٩.

نوقش هذا:

بأنه ليس المراد من قوله - صلى الله عليه وسلم :"أحق بنفسها" ان المرأة أولى من الولى فى مباشرة عقد الزواج وصحته بعبارتها كما زعمتم ياأحناف، وإنما المراد من أحقية المرأة اعتبار رضاها واستطابة نفسها، أما مباشرة العقد فهو من حق الولى، غاية الأمر أنه لايصح عقده بها إلا بعد رضاها، لذا كان حقها بنفسها أكد من حقه هو فى الولاية، لتوقف حقه على اذنها، بدليل أنها لو صرحت بمنعه امتنع اتفاقا.

بهذا أمكن الجمع والتوفيق - بين هذا الحديث، والأحاديث الاخرى القاضيه باعتبار الولى فى النكاح ، كقوله - صلى الله عليه وسلم - "لانكاح الا بولى" وقوله"أيما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل""ونحوهما، - وانتفى التعارض، ولا حاجة إلى التأويل الذى لجأ إليه الحنفية(١).

حتي وان سلمنا - جدلا - أن المراد بأحقيتها ، مباشرتها العقد - كما زعم الاحناف - فانها خاصة بالثيب بناء علي ترجيح تفسير الأيم في الحديث بالثيب، بدليل تفسيره بها في بعض الروايات ، وأن النبي صلي الله عليه وسلم قابله بالبكر في هذا الحديث، فلو لم يفسر بالثيب لكان تكرارا ينبغي أن يتنزه عنه كلام الشارع ، وعليه يكون الحديث قد

١- ينظر: نيل الأوطار للشوكانى جـ ٦ صـ ١٣٩، وسبل السلام للصنعانى جـ ٣ صـ ١٥٣، ١٥٩.

اثبت أحقية الثيب في مباشرة العقد دون البكر الرشيدة وهو ما قاله به الظاهرية،وهو يخالف مذهبكم.

جـ - وأما الأثر:

فبما روى عن عائشة - أم المؤمنين - رضى الله عنها - أنها زوجت حفصة بنت أخيها عبد الرحمن بن أبى بكر من المنذر بن الزبير، وعبد الرحمن غائب بالشام، فلما قدم عبد الرحمن قال:ومثلى يفتات عليه فى بناته، فكلمت عائشة - رضى الله عنها - المنذر فقال : ان ذلك بيد عبد الرحمن ، فقال عبد الرحمن: ماكنت لأرد أمرا قضيته ، فقرت حفصة عند المنذر، ولم يكن ذلك طلاقا"[١].

وجه الدلالة:

ان هذا الفعل من أم المؤمنين عائشة - رضى الله عنها - صريح فى أن المرأة تتولى عقد النكاح، وأنها يجوز لها أن تزوج غيرها، إذلو كان ليس لها ذلك لرده وليها بعد حضوره لكنه أمضاه فدل على صحة النكاح بعبارتها وهو المدعى.

نوقش : بأنا لا نسلم ان المرادّ من قوله "زوجت" باشرت عقد النكاح، وإنما المراد منه: انها أذنت لحفصة فى التزويج ومهدت اسبابه

١- ينظر: موطأ الامام مالك جـ ٢ صـ ١٨، وشرح فتح القدير لابن الهمام جـ ٣ صـ ٢٦٠.

حتى إذا لم يبق غير العقد اشارت إلى من يلى أمرها ـ عند غيبة ابيها ـ أن يعقد.

يؤيد ذلك : ما رواه عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه قال كانت عائشة ـ رضى الله عنها تخطب إليها المرأة من أهلها فتشهد فإذا بقيت عقدة النكاح قالت لبعض أهلها: زوج : فإن المرأة لا تلى النكاح" وفى لفظ "فإن النساء لا ينكحن"(١).

د ـ أما القياس فمن وجوه:

الأول: قاسوا ولاية المرأة على نفسها فى النكاح على ولايتها فى المال بجامع أنها تصرفت فى خالص حقها فى كل، وولايتها فى المال معتبرة وصحيحه، فكذلك ولايتها فى النكاح ينبغى أن تكون معتبرة وصحيحة(٢).

الثانى : قاسوا تولى المرأة عقد نكاح امتها على تولى عقد بيعها بجامع احقيتها للتصرف وأنها من أهل المباشرة فى كل، وبيع أمتها واجارتها ونحوها جائز لها باتفاق، فكذلك انكاحها وتولى مباشرة العقد ينبغى أن يكون جائزا بالقياس، بل هو أولى بالجواز من البيع، لأن البيع

١- ينظر: التعليق المغنى على الدارقطنى جـ ٣ صـ ٢٢٦، وسبل السلام جـ ٣ صـ ١٥٩، وشرح فتح القدير جـ ٣ صـ ٢٦٠.
٢- ينظر: شرح فتح القدير جـ ٣ صـ ٢٦٠.

تصرف فى رقبتها وسائر منافعها، بخلاف النكاح فهو تصرف فى بعض منافعها(١).

الثالث : قاسوا الاناث على الذكور بجامع أهلية التصرف فى كل ، والذكور تجوز مباشرتهم عقد النكاح لهم، أو لغيرهم فكذلك الاناث(٢).

وأولوا الأحاديث العامة الدالة على اشتراط الولى فى النكاح وذلك بحمل العام فيها على الخاص، واعتبروا هذا القياس دليلا على التأويل.

فحملوا حديث "لانكاح إلا بولى" على نفى الكمال - لا نفى الصحة - فلا يدل على تحريم النكاح بغير ولى ، وأن المراد بالولى: من يتوقف على اذنه النكاح، أى لا نكاح إلا بمن له ولاية، فيدخل فيه المرأة وغيرها.

أو أنه محمول على الصغيرة والأمة والمكاتبة جمعا بينه وبين حديث الأيم أحق بنفسها من وليها.

١- ينظر: المغنى لابن قدامه جـ ٩ صـ ٣٤٥، ونيل الأوطار للشوكانى جـ ٦ صـ ١٤٢.

٢- ينظر: المستصفى للغزالى جـ ٣ صـ ٤٠٣ ط مع مسلم الثبوت وفواتح الرحموت.

كما أنهم حملوا حديث "لا تزوج المرأة المرأة" وحديث " ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل" على ذلك ،أو أن الحديث الأخير محمول على الكبيرة - اذا زوجت نفسها بغير كفء" ويكون بطلانه اما على ظاهره وحقيقته، وذلك عند من لم يصحح النكاح الذى باشرته من غير كفء، وإما أن يكون بطلانه حكما - اى باعتبار مايؤول إليه فى الغالب حين يعترض الولى على هذا النكاح - عند من يصحح ذلك(١).

نوقش:

بأنا لانسلم استدلالهم بالقياس، لأنه قياس فاسد من وجهين:

الأول: أنه قياس وقع فى مقابلة النص، كحديث معقل بن يسار، وحديث عائشة، ونحوهما من النصوص الدالة على اشتراط الولى فى النكاح، والقياس مع النص لا يجوز.

الثانى: انه قياس مع الفارق، لأن تصرف المرأة فى مالها من بيع وشراء ونحوهما لا يعود إلا عليها نفعا كان أو ضررا، بخلاف تصرفها بانكاح نفسها، فانه يترتب عليه لحوق الضرر بها من نسبتها

١- ينظر: شرح فتح القدير جـ ٣ صـ ٢٦٠ ، والمستصفى للغزالى جـ ١ صـ ٤٠٢، ٤٠٣، وبيان المختصر للأصفهانى جـ ٢ صـ ٤٢٥، وشرح الكوكب المنير لابن النجار جـ ٣ صـ ٤٦٧.

للوقاحة ، وبأهلها من لحوق العار بهم(1).

وعليه فلا يصلح أن يكون القياس مخصصا لعموم الأدلة الدالة على اشتراط الولى فى النكاح، وسيأتى مزيد تفصيل عند الكلام على بيان الأثر والترجيح.

هـ - وأما المعقول:

فقالوا: إنها تصرفت فى خالص حقها - وهو نفسها - وهى من أهله، لكونها بالغة عاقلة رشيدة، ولهذا كان لها حق التصرف فى المال واختيار الأزواج، فلا تزوج ممن لا ترضاه، ولكن طولب الولى بهذا التصرف - يعنى مباشرة العقد - حتى لا تنسب إلى الوقاحة.

وعليه ينبغى أن يصح تصرفها فى النكاح إذا باشرت العقد مع كونه خلاف الأولى، إذ الأولى أن يباشره الولى صيانة لها(2).

نوقش: بأنا لا نسلم أن النكاح حق خالص لها، لأنه لو كان خالصا لها لما طالب الشارع الولي به، لكنه طلبه منه، فدل على أنه ليس من خالص حقها.

1- ينظر: نيل الأوطار للشوكانى جـ ٦ صـ ١٤٢، والمغنى لابن قدامه جـ ٣ صـ ٣٤٦، وشرح فتح القدير مع شرح العناية للبابرتى جـ ٣ صـ ٢٥٨.
2- ينظر: الهداية جـ ٣ صـ ٢٥٧، مع شرح فتح القدير صـ ٢٥٨،٢٦٠.

حتى وإن سلمنا انه من خالص حقها ، إلا أنه ينبغى أن يفرق بين تصرفها فى المال وتصرفها فى النكاح، فإن مباشرتها للعقد فى المال لا يخدش حياءها ولا يهدر كرامتها ولا ينسبها إلى الوقاحة، بخلاف مباشرتها لعقد النكاح بنفسها فإنه يوقعها فى كل ذلك ، لذا جعل التصرف من الولى فى خالص حقها واجبا عليه صيانة لها عن النسبة إلى كل ذلك(١).

لهذا لم يكن للمرأة أن تباشر عقد النكاح لا لها ولا لغيرها، وإن وقع كان باطلا، وهو المدعى.

١- ينظر: المغنى لابن قدامة جـ ٩ صـ ٣٤٦، وشرح فتح القدير مع شرح العناية جـ ٣ صـ ٢٥٨.

ادلة القول الثالث:

استدل أصحاب القول الثالث الذين قالوا بجواز توليها عقد النكاح لنفسها إذا أذن لها وليها، وعدم جوازه إذا لم يأذن بما يأتي:

اولا: قوله - صلى الله عليه وسلم :"أيما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل"(١).

وجه الدلالة: أن هذا الحديث دل بمنطوقه على بطلان نكاحها إذا نكحت نفسها بغير اذن وليها، ودل بمفهومه المخالف على صحة نكاحها إذا اذن لها وليها، ومفهوم المخالفة حجة يؤخذ به فى استنباط الأحكام عند الجمهور إذا توافرت شروطه(٢).

قال ابو ثور: فقوله "بغير اذن وليها" نفهم منه أنه إذا أذن لها وليها جاز أن تعقد لنفسها"(٣).

أجيب: عن الاستدلال بهذا الحديث من وجهين:

الأول: ان هذا المفهوم لا يصلح للاحتجاج، لأن القائلين بحجية مفهوم

١- سبق تخريجه ص ١٧٢ بالبحث.

٢- ينظر: المغنى لابن قدامه جـ ٩ صـ ٣٤٦، ونيل الاوطار جـ ٦ صـ ١٣٦، وسبل السلام جـ ٣ صـ ١٥٤.

٣- ينظر: المرجع نفسه جـ ٣ صـ ١٥٤.

المخالفة قد وضعوا لذلك شروطا منها: ان لا يكون لذكر القيد فائدة اخرى غير نفي الحكم عند انتفاء القيد، وهنا وجدت فائدة اخرى هى خروجه مخرج الغالب، وذلك ان الغالب والكثير ان المرأة التى تلى أمر نفسها فى النكاح إنما يكون ذلك بغير اذن وليها.

الثاني: سلمنا صحة الاحتجاج بمفهوم المخالفة فى هذا الحديث، لكنه عورض بما هو أقوى منه، وهو الأحاديث الكثيره الناطقه بعدم صحة النكاح بغير ولى سواء، أذن لها الولى أو لم يأذن، والمفهوم لا يقوى على معارضة المنطوق، وإلا لزم العمل بالمرجوح مع ترك الراجح وهو لا يجوز(١).

ثانيا: قالوا إن المرأة إنما منعت من الاستقلال بالنكاح حالة عدم اذن الولي لها، لقصور عقلها فلا يؤمن انخداعها، ووقوع النكاح منها على وجه المفسدة.

أما فى حالة إذن وليها لها، فإنه يؤمن عليها الوقوع فى ذلك(٢).

١- ينظر: المغنى لابن قدامه جـ ٩ صـ ٣٤٦، ونيل الاوطار جـ ٦ ثـ ١٣٦، وسبل السلام جـ ٣ صـ ١٥٤.

٢- ينظر: المغنى لابن قدامه جـ ٩ صـ ٣٤٦.

أجيب: بأن قصور عقل المرأة وانخداعها وشدة عاطفتها وشهوتها وميلها إلى الرجال ' يجعل النكاح واقعا منها على وجه المفسدة لا محالة سواء أذن لها وليها بالعقد أو لم يأذن.

بالاضافة إلى ما قلناه من أن تحليها بمحاسن العادات' وتخيلها عن أراذلها يحتم عليها أن لا تلى أمر نفسها فى النكاح.

زد على ذلك: أن إذن الولى لا يصح إلا لمن ينوب عنه' والمرأة لا تنوب عنه فى ذلك' لأن الحق لها.

كما أنه لو جاز للولي أن يأذن لها فى إنكاح نفسها لصارت كمن يأذن لها فى البيع من نفسها' وهو لا يجوز(١).

أدلة القول الرابع:

استدل الظاهرية للتفرقة بين البكر والثيب بحديث ابن عباس السابق' وهو قوله - صلى الله عليه وسلم "الأيم أحق بنفسها من وليها' والبكر تستأذن فى نفسها وإذنها سكوتها"(٢).

وجه الدلالة: قالوا إن هذا الحديث فرق بين البكر والثيب'

١- ينظر: نيل الاوطار جـ ٦ صـ ١٤٢.

٢- سبق تخريجه ص ١٨١ بالبحث.

فجعل الثيب أحق بنفسها دون البكر، فيجوز لها أن تلى أمر نفسها فى النكاح، ولا يجوز ذلك للبكر(١).

أجيب: بأننا قد بينا المراد من احقية الثيب فى النكاح وهو اعتبار اذنها ورضاها، بالاضافة إلى أن هذه التفرقة يردها عموم الأدلة الموجبة لاشتراط الولى فى النكاح، وأن المرأة لا يجوز لها أن تزوج نفسها أو غيرها من غير تفريق، سواء أذن لها الولى أو لم يأذن، وسواء أكانت المرأة بكرا أم ثيبا(٢).

أما ما نقل عن الامام مالك وقوله :"ان الدنيئة الوضيعة تزوج نفسها دون الشريفة الرفيعة".

فمردود عليه بأن هذا ليس ظاهر مذهبه، كما سبق أن بينا عند ذكر الأقوال ، بالاضافة إلى أن الأدلة التى منعت تزويج المرأة نفسها أوغيرها لم تفرق بين دنيئة وضيعة، أو شريفة رفيعة ، وعليه فهو تفريق لا وجه له(٣).

١- ينظر: بداية المجتهد لابن رشد جـ ٢ صـ ١٠، ونيل الاوطار جـ ٦ صـ ١٣٦ وسبل السلام جـ ٣ صـ ١٥٣.

٢- ينظر: نيل الاوطار جـ ٦ صـ ١٣٦، وسبل السلام جـ ٣ صـ ١٥٣، ١٥٦، ١٥٩.

٣- ينظر: نفس المرجع.

أثر الخلاف والترجيح:

(أ)– الأثر :

يظهر أثر خلاف الأصوليين فى تأويل الأحاديث وعدمه فى اختلاف الفقهاء فى المسألة ـ فى أن من منع تأويل الأحاديث ، وحمل قوله ـ صلى الله عليه وسلم:"لانكاح إلا بولي" وقوله "لاتزوج المرأة المرأة" وقوله "أيما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل" ـ على ظاهره وهو العموم ـ وهم الجمهور ـ قال: لا يجوز للمرأة أن تزوج نفسها ـ أو غيرها ـ بغير ولى مطلقا، صغيرة كانت أو رشيدة، حرة أو أمة، بكرا كانت أو ثيبا، شريفة أو وضيعة،أذن لها وليها أو لم يأذن، وذلك لعموم الأحاديث الدالة على اشتراط الولي فى صحة النكاح.

ومن قال بتأويل هذه الأحاديث، وذلك بحمل العام فيها على الخاص ـ وهم الحنفية ـ قال: يجوز للمرأة أن تزوج نفسها بغير إذن وليها، كما يجوز لها أن تزوج غيرها مادامت حرة رشيدة

وقالوا فى حديث "لانكاح إلا بولي" بعد التسليم بصحته ـ انه محمول على الصغيرة، والأمة، والمكاتبة.

وكذلك حملوا قوله ـ صلى الله عليه وسلم :"لا تزوج المرأة المرأة" وقوله ـ صلى الله عليه وسلم "أيما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل"، على الصغيرة، والآمة والمكاتبة، وعليه فالتى لا

تزوج نفسها أو غيرها هى الحرة الصغيرة ، والأمة، والمكاتبة، أما الحرة الكبيرة فيجوز لها أن تزوج نفسها ، أو غيرها.

وحيئنذ يحمل قوله: "باطل" فى الحديث الأخير على البطلان الحقيقى، أو أن لفظ "امرأة" يحمل على ظاهره، وهو العموم الشامل لكل من يصدق عليه لفظ "امرأة" لغة حرة أو أمة ، مكاتبة أو غير مكاتبة، وعندئذ إما أن يحمل قوله "باطل" على البطلان الحقيقى، وذلك بناء على قول من لم يصحح النكاح الذى باشرته المرأة من غير كفء، وإما أن يحمل على البطلان الحكمى، وذلك باعتبار ما يؤول إليه ، لأن زواج المرأة من غير كفء يؤول إلى البطلان غالبا، لاعتراض وليها عليها إذا زوجت نفسها من غير كفء(١).

وإنما أولوا الأحاديث بهذه التأويلات، لأن المرأة مالكة لبضعها حتى يكون رضاها هو المعتبر، فكان نكاحها بغير اذن وليها كبيع سلعه لها، وحيث جاز بيعها لسلعتها جاز نكاحها بغير اذن وليها.

فإن قيل : لو كانت مالكة لبضعها لما كان لاعتراض الولي وجه.

أجيب: بأن هناك وجها لاعتراض الولى، وهو دفع النقيصة - إن

١- شرح فتح القدير جـ ٣ صـ ٢٦٠، وبيان المختصر للاصفهانى جـ ٢ صـ ٤٢٥.

وجدت ـ فى حالة ما إذا زوجت نفسها من غير كفء(١).

(أ)ـ **الترجيح** :

والراجح أن المرأة لايجوز لها أن تزوج نفسها بغير ولي مطلقا سواء أكانت بكرا أم ثيبا ، صغيرة أم كبيرة ، حرة أم أمة ، أذن لها وليها أم لم يأذن ، ولأن تأويل الحنفية لهذه الأحاديث ، وحملهم العام فيها على الخاص يعتبر من التأويلات البعيدة ـ بل النادرة ـ ولا يمكن المصير إليه فى صرف العموم القوى المقارب للقطع عن ظاهره، وذلك للأمور الآتية:

الأمر الأول: ان حملهم لفظ :"امرأة" على الصغيرة، لا يصح، لأن الصغيرة ليست بامرأة فى لسان العرب، كما أن الصبى ليس رجلا، ولأن الحمل على الصغيرة يؤدى إلى سقوط التأويل على مذهبهم، لأن الصغيرة لو زوجت نفسها بغير إذن وليها كان العقد صحيحا موقوفا نفاذه على اجازة الولي(٢) وهذا يخالف ما نص عليه الحديث الأخير حيث قال صلى الله عليه وسلم: "فنكاحها باطل" ثم أكد البطلان بتكرار الباطل ثلاثا، وكان عليه الصلاة والسلام إذا أراد تأكيدا كرر ثلاثا(٣).

١- ينظر: نفس المرجع جـ ٢ صـ ٤٢٥ ـ ٤٢٦.

٢- ينظر: الاحكام للآمدى جـ ٢ صـ ٢٠٢ ط صبيح، والبرهان لامام الحرمين جـ ١ صـ ٥١٧.

٣- ينظر: البرهان لامام الحرمين جـ ١ صـ ٥١٧.

فأن قالوا : إنما سمى نكاحها باطلا باعتبار ما يؤول إليه على فرض اعتراض الولي ورد النكاح، يدل على ذلك قوله تعالى :"إنك ميت وانهم ميتون"(١) أخبر تعالى عن الموت وأكده باعتبار مايؤول إليه،وليس باعتبار الحال.

اجيب من وجهين:

الأول: انه لا يصح التعبير عن العقد بالبطلان باعتبار مايؤول إليه، لأن نكاح الصغيرة متردد بين النفاذ على تقدير اجازة الولى، وبين الرد على تقدير اعتراضه ورده، ولا يجوز والحالة هذه التعبير عن احدى العاقبتين مع تجويز الأخرى، وإنما يصح التعبير عن الشيء باعتبار مايؤول إليه إذا كان المآل إليه قطعا، أى واقعا لا محالة ، كقوله تعالى "انك ميت وإنهم ميتون".

أو كان المآل إليه غالبا ، كما فى تسمية العصير خمرا فى قوله تعالى : "إنى أرانى اعصر خمرا"(٢) ، وهذا يخالف ما نحن فيه، لأن القول بأن مصير عقد الصغيرة بغير اذن وليها إلى البطلان من أندر ما يقع كما صرح الآمدى(٣).

١- سورة الزمر الآية ٣٠.
٢- سورة يوسف من الآية ٣٦.
٣- ينظر: الاحكام للآمدى جـ ٢ صـ ٢٠٣ ، والبرهان لامام الحرمين جـ ١ صـ ٥١٨.

بالاضافة إلى أن النبى - صلى الله عليه وسلم - كرر الباطل في
الحديث ثلاثا، ولا شك أن هذا يدل على أن المراد الباطل حقيقة، لا ما
يؤول إليه.

الوجه الثاني: ان قوله - صلى الله عليه وسلم : "فإن دخل بها
فلها المهر بما استحل من فرجها" يفيد أن العقد الواقع بغير اذن الولي
يقع باطلا، إذ لو كان العقد واقعا صحيحا لكان لها المهر بالعقد لا
بالاستحلال(١).

الأمر الثاني: انهم إن قالوا إن الحرة ليست مراده، لأنا نحمل لفظ
"امرأة على الأمة، لأنها مملوكة لسيدها، فلا يجوز أن تتصرف فى نفسها
بغير اذنه، ولا يمتنع لغة تسمية الأمه امرأة كما لا يمتنع تسمية السيد
وليا.

يجاب عنه: بأنا لا نسلم ارادة الأمة فى الحديث لوجهين:

الوجه الأول: ان النبى - صلى الله عليه وسلم - أخبر ببطلان
النكاح الواقع من المرأة "الأمة" بدون اذن وليها حين قال: "فنكاحها
باطل" وأكد البطلان بتكراره، مع أن النكاح الواقع من الأمة بدون اذن

---

(١) الأحكام للآمدى جـ ٢ صـ ٢٠٣.

فأن قالوا : إنما سمى نكاحها باطلا باعتبار ما يؤول إليه على فرض اعتراض الولي ورد النكاح، يدل على ذلك قوله تعالى :"إنك ميت وانهم ميتون"(١) أخبر تعالى عن الموت وأكده باعتبار مايؤول إليه وليس باعتبار الحال.

اجيب من وجهين:

الأول: انه لا يصح التعبير عن العقد بالبطلان باعتبار مايؤول إليه، لأن نكاح الصغيرة متردد بين النفاذ على تقدير اجازة الولى، وبين الرد على تقدير اعتراضه ورده، ولا يجوز والحالة هذه التعبير عن احدى العاقبتين مع تجويز الأخرى، وإنما يصح التعبير عن الشىء باعتبار مايؤول إليه إذا كان المآل إليه قطعا، أى واقعا لا محالة، كقوله تعالى "انك ميت وإنهم ميتون".

أو كان المآل إليه غالبا ، كما فى تسمية العصير خمرا فى قوله تعالى : "إنى أرانى اعصر خمرا"(٢) ، وهذا يخالف ما نحن فيه، لأن القول بأن مصير عقد الصغيرة بغير اذن وليها إلى البطلان من أندر ما يقع كما صرح الآمدى(٣).

١- سورة الزمر الآية ٣٠.

٢- سورة يوسف من الآية ٣٦.

٣- ينظر: الاحكام للآمدى جـ ٢ ص ٢٣ ، والبرهان للامام الحرمين جـ ١ ص ٥١٨.

كان منسوبا إلى الالغاز فى القول وهجر الكلام.

وعلى هذا لا نسلم صحة الاستثناء بحيث لا يبقى غير الأقل النادر وهو المكاتبة - من المستثنى منه الشامل للحرائر - وهن الغالبات المقصودات - والاماء، مكاتبات وغير مكاتبات(١).

لهذا كان العموم قويا، وتأويله ضعيفا، بل فى غاية الضعف.

وإنما كان العموم قويا - بل فى غاية القوة لما يأتى:

١ - انه صلى الله عليه وسلم صدّر الحديث بلفظ "أي" وهى من ألفاظ الشروط المفيدة للعموم، بل هى واخواتها من أعم الصيغ، ولم يتوقف فى عمومها جماعه ممن توقف فى صيغ العموم.
٢ - انه أكد "أي" بـ(ما) فى قوله - صلى الله عليه وسلم : "أيما امرأة" وهى من المؤكدات المستقلة بافادة العموم(٢).

قال امام الحرمين :"اذا فرض الجمع بينهما كان بالغا فى محاولة التعميم"(٣).

١- ينظر: الاحكام للآمدى جـ ٢ صـ ٢٠٣.
٢- ينظر: المستصفى للغزالى جـ ١ صـ ٤٠٣، وشرح الروضة للطوفى جـ ٢ صـ ٥٧٥.
٣- ينظر: البرهان لامام الحرمين جـ ١ صـ ٥٢٠.

٣ – ان الشارع رتب الحكم، وهو بطلان النكاح على هذا الشرط المفيد للعموم فى معرض الجزاء، وهذا يؤكد قصد العموم، لأن قرائح ذوى الفصاحة لا تسمح فى العموم بأبلغ من هذه العبارة، ولا اجزل من هذا الكلام(١).

٤ – ان الشارع لما ابتدأ حكما بقوله "أيما امرأة" ولم يكن ذكره له جوابا عن سؤال ، ولا حلا لإشكال، علمنا أنه اراد أعم الصيغ، وتأسيس الشرع بقرائن بينة، فمن ظن والحالة هذه أنه أراد المكاتبة فقد قال محالا(٢).

وإنما كان تأويله ضعيفا، بل فى غاية الضعف؛ لأنه تخصيص بعد تخصيص، إذ قصروه على الصغيرة، ثم بعد ذلك خصوه بالأمة، فقصروه عليها ، ثم خصوا الأمة وقصروه على المكاتبة، وتلك صورة نادرة بالنسبة إلى هذا العموم ، المؤكد، واطلاق مثل هذا العموم وارادة مثل هذه الصورة النادره يعد عند الفصحاء إلغازا كما قلنا(٣).

بالاضافة إلى أن الصحابة رضوان الله عليهم لم يفهموا من هذه

١- ينظر: شرح الروضة جـ ١ صـ ٥٧٥.
٢- ينظر: البرهان جـ ١ صـ ٥٢٠.
٣- ينظر: شرح الروضه للطوفى جـ ١ صـ ٥٧٥.

الصيغة خصوص المكاتبة، إذ لو كان يمكن حمل اللفظ العام عليها لفهمه الصحابة وقالوا به، لكن لم يفهموه فدل على عدم جواز صرف اللفظ العام إليه وهو المدعى(١).

مع ملاحظة أنهم أولوا هذه النصوص العامة وحملوها على الخصوص بدليل هو قياس النكاح على المال بجامع ان لها المباشرة فى كل ، والولاية ثبتت لها فى المال فكذلك ثبت لها فى النكاح.

وأيضا بقياس الاناث على الذكور، والذكور ثبتت لهم الولاية فكذلك الاناث.

والواقع اناقلنا إن هذا القياس لا يصلح لتخصيص النص العام الظاهر القوى فى عمومه، لأنه قياس فى مقابلة النص، وهو لا يجوز.

ولأنه قياس مع الفارق فيبطل، إذ تصرف المرأة فى المال غير تصرفها فى النكاح، فإن المال نفعه لها وضرره عليها. أما النكاح فنفعه لها وضرره يلحق بأهلها.

لهذا كله رأينا ترجيح ما ذهب إليه الجمهور، وهو أن المرأة لا يجوز لها أن تزوج نفسها بغير ولي مطلقا سواء أكانت بكرا أم ثيبا،

١- ينظر: المستصفى للغزالى جـ ١ صـ ٤٠٤.

صغيرة أم كبيرة، حرة أم أمة، أذن لها وليها أم لم يأذن لها.

وذلك لما سبق من قوة أدلتهم وسلامتها عن المعارض، وضعف ادلة المخالفين حيث لم يسلم دليل منها من المناقشة والابطال. والله اعلم.

المبحث الخامس

حكم من أسلم ومعه أكثر من أربع نسوة أو اختان

إذا تزوج الكافر أكثر من أربع نسوة أو أختان فى عقد واحد، أو فى عقود متفرقة، ثم أسلم وأسلمن معه، فهل يختار أربعا من النسوة ويفارق ما سواهن، وهل يختار واحدة من الأختين ويفارق الأخرى، أم لا؟ اختلف الفقهاء فى ذلك على قولين:

القول الاول:

انه يختار أربعا منهن، ويفارق ما سواهن سواء أكان قد تزوجهن فى عقد واحد، أم فى عقود متفرقة، وسواء اختار الأوائل منهن ، أم الأواخر، وكذلك الحال فيمن أسلم وتحته أختان يختار أيتهما شاء ويفارق الأخرى، سواء تزوجهما فى عقد واحد، أو فى عقدين متفرقين، وسواء اختار الأولى أو الثانية، وإلى هذا ذهب جمهور الفقهاء من مالكية(١).

١- ينظر: الشرح الصغير للشيخ الدردير جـ ١ صـ ٤٠٧، وحاشية الشيخ على الصعيدى على كفاية الطالب الربانى جـ ٢ صـ ٦٢، ٦٣ ،ط عبد الحميد احمد حفنى بمصر ، والتاج والاكليل للمواق جـ ٣ صـ ٤٨٠ مع مواهب الجليل، والمدونه جـ ١ صـ ٣١٠، وبداية المجتهد لابن رشد جـ ٢ صـ ٤٩ حيث جاء فيه أن هناك رأيا لابن الماجشون فى الأختين لم يقل به أحد من أصحاب مالك غيره، وهو أنه إذا اسلم وعنده أختان فارقهما جميعا، ثم استأنف نكاح أيتهما شاء.

وشافعية(١) وحنابلة(٢) وبه قال محمد بن الحسن صاحب أبى حنيفة(٣).

القول الثاني:

التفصيل بين ما إذا كان قد تزوجهن فى عقد واحد، أو فى عقود متفرقة: فإن كان قد تزوجهن فى عقد واحد فسخ نكاح جميعهن، ولا يجوز له أن ينكح واحدة منهن إلا بعقد جديد إن أراد. وإن كان قد تزوجهن بعقود متفرقة صح نكاح الأربع الأوائل، وبطل نكاح مازاد على الأربع، وكذا الحال فيمن أسلم وتحته اختان يفسخ نكاحهما إن كان قد تزوجهما بعقد واحد، ويصح نكاح الأولى ويبطل نكاح الثانية إن كان قد تزوجهما بعقدين متفرقين، وإلى هذا ذهب أبو حنيفة، وأبو يوسف، وبه قال الثورى، والأوزاعى، والزهرى، وأحد قولى الشافعى(٤).

١- ينظر: فتح الوهاب للشيخ الأنصارى جـ ٢ صـ ٤٧، ٤٨، وروضة الطالبين للنووى جـ ٥ صـ ٤٩٣ ط دار الكتب العملية.

٢- ينظر: المغنى لابن قدامة جـ ١٠ صـ ١٤، ٢١، ٢٢، تحقيق د. عبد الله التركى ، ود. عبد الفتاح الحلو ط هجر على نفقة الأمير تركى بن عبد العزيز.

٣- ينظر: حاشية رد المحتار لابن عابدين جـ ٣ صـ ٢٠٠ ط مصطفى الحلبى، وتفسير النصوص جـ ١ صـ ٣٩٩ لمحمد اديب صالح حيث جاء فيه"أن يوسف بن شداد من كبار قضاة الشافعية فى عصره ذكر فى كتابه دلائل الأحكام أن محمد بن الحسن رجع إلى قول الجمهور حين ناظر الشافعى فى هذه المسأله.

٤- ينظر: شرح فتح القدير لابن الهمام جـ ٣ صـ ٤٣٢، وحاشية رد المحتار لابن عابدين جـ ٣ صـ ٢٠٠، ونيل الأوطار للشوكانى جـ ٦ صـ ١٨١.

الأدلة

استدل الجمهور لمذهبهم بالسنة والمعقول:

أما السنة فأحاديث كثيرة منها ما يأتي:

١ - ما روى عن قيس بن الحارث أنه قال:"أسلمت وتحتى ثمان نسوة فأتيت النبى - صلى الله عليه وسلم - فقلت له ذلك، فقال: اختر منهن أربعا(١).

وبما روى أن غيلان بن سلمة أسلم وتحته عشر نسوة فأسلمن معه، فأمره النبى - صلى الله عليه وسلم أن يتخير منهن أربعا.

وفى رواية أبى سويد أنه صلى الله عليه وسلم قال لغيلان: "خذ منهن أربعا وفارق سائرهن" وفى رواية: "فأمره أن يمسك أربعا ويفارق

١- ينظر: سنن الدارقطنى جـ ٣ صـ ٢٧١ والحديث رواه ابو داود وابن ماجه وفى اسناده محمد بن عبد الرحمن بن ابى ليلى ، وقد ضعفه غير واحد. وقال البغوى" ولا أعلم للحارث بن قيس حديثا غير هذا، وقال النمرى "ليس له الا حديث واحد ولم يأت من وجه صحيح ينظر التعليق المغنى على الدارقطنى جـ ٣ صـ ٢٧٢،٢٧١.

سائرهن(١).

وبما روى عن نوفل بن معاوية أنه قال: "اسلمت وتحتى خمس نسوة فسألت النبى - صلى الله عليه وسلم - فقال: فارق واحدة، فعمدت إلى أقدمهن عندى، عاقر منذ ستين سنة ففارقتها"(٢).

وجه الدلالة:

أن النبى - صلى الله عليه وسلم - أمر قيس بن الحارث، وغيلان بن سلمة أن يختار أربعا منهن ويفارق الباقيات، كما أمر نوفل بن معاوية أن يفارق واحدة من الخمس ويبقى أربعا، والأمر للوجوب حيث لم تكن هناك قرينة صارفة، ولا قرينة فدل ذلك على وجوب اختيار أربع ومفارقة مازاد، لا فرق فى ذلك بين المتقدمات منهن فى العقد والمتأخرات، ولابين ما إذا كان عقده عليهن قد تم بعقد واحد، أو بعقود متفرقه، لأن لفظ الاختيار، أو الأخذ ظاهر فى أنه ليس بعقد، وإنما هو تصحيح واستمرار للعقد الأول، الذى كان قبل الاسلام، ولأن النبى - صلى الله عليه وسلم - ترك الاستفصال عن المتقدمة من المتأخره، فدل على ما قلناه(٣).

١- سنن الدارقطنى جـ ٣ صـ ٢٧٢ مع التعليق المغنى من طريق نافع وسالم عن ابن عمر والحديث رواه النسائى - ايضا ورواته ثقات.

٢- الحديث رواه الشافعى والبيهقى عن نوفل عن معاوية، ينظر سبل السلام للصنعانى جـ ٣ صـ ١٧٣.

٣- ينظر: نيل الأوطار للشوكانى جـ ٦ صـ ١٨١، ١٨٢ ، وسبل السلام للصنعانى جـ ٣ صـ ١٧٢، ١٧٣، والمغنى لابن قدامه جـ ١٠ صـ ١٤-١٥.

٢ – ما روى عن الضحاك بن فيروز الديلمى عن أبيه قال :أسلمت وتحتى اختان فسألت النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ فأمرنى أن أمسك ايتهما شئت وأفارق الآخرى".

وفى رواية "طلق أيتهما شئت" وفى رواية "فأمرنى أن أطلق احداهما"(١).

وجه الدلالة: ان النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ أمر من تحته اختان أن يختار واحدة منهما، ويفارق الأخرى ، والأمر بالاختيار والامساك ظاهر فى وجوب استصحاب النكاح السابق واستمراره حيث لا قرينة صارفة، فوجب عليه أن يختار واحدة ويفارق الأخرى، لافرق فى ذلك بين أن يكون قد عقد عليهما بعقد واحد، أو بعقدين متفرقين، كما لافرق بين من تقدم العقد عليها، ومن تأخر عقدها(٢).

قال الآمدى بعد ذكر حديثى غيلان، والديلمى :"أمر بالامساك وهو

١- ينظر : سنن الدارقطنى مع التعليق المغنى جـ ٣ صـ ٢٧٣، والحديث أخرجه أيضا ـ الشافعى، واحمد ، وابو داود ، وابن ماجة ، وصححة ابن حبان والبيهقى، وحسنه الترمذى، وأعله البخارى والعقيلى.

٢- ينظر: المغنى لابن قدامه جـ ٣ صـ ٢٢، وسبل السلام للصنعانى جـ ٣ صـ ١٧٢.

ظاهر فى استصحاب النكاح"(١).

وحكى الربيع والمزنى عن الشافعى أنه قال :"إذا اسلم وتحته اختان خير أيتهما شاء، فإن اختار واحدة ثبت نكاحها وانفسخ نكاح الأخرى، وسواء كان نكحهما فى عقدة أم فى عقد"(٢).

المعقول: أما المعقول فمن وجهين:

الأول: ان كل عدد جاز للزوج ابتداء العقد عليه، جاز له إمساكه بنكاح مطلق فى حال الشرك، كما لو تزوجهن بغير شهود.

الثانى: ان أنكحة الكفار صحيحة. وإنما حرم الجمع فى الاسلام وقد أزاله الزوج باختياره احدى الأختين، أو الأربع من النسوة فصح نكاحه حينئذ، كما صح فى حالة ما إذا طلق احدى الأختين قبل اسلامه ثم اسلم، والأخرى فى حباله، أو طلق مازاد على أربع قبل الاسلام ثم اسلم والأربع فى عصمته(٣).

وبمعنى أخر: أنهم قاسوا مفارقة الزوج لاحدى الاختين، أو لمازاد على أربع بعد الاسلام، على مفارقته لاحداهما، أو لمازاد على اربع قبل الاسلام، ومفارقته لاحداهما وابقاء الأخرى، أو لمازاد على الأربع وإبقاء

١- ينظر: الاحكام للآمدى جـ ٢ صـ ١٩٩ ط صبيح.
٢- ينظر: سنن الدارقطنى جـ ٣ صـ ٢٧٤.
٣- ينظر: المغنى لابن قدامه جـ ١٠ صـ ١٥،٢٢.

الأربع قبل الأسلام صحيحه، فكذلك مفارقته لاحداهما، ولمازاد على اربع بعد الاسلام ينبغى أن تكون صحيحه، إذ لافرق.

أدلة الحنفية:

استدل الحنفية لمذهبهم وهو التفصيل - بين ما إذا كان النكاح بعقد واحد فيفسخ فى الجميع، وما إذا كان بعقود متفرقة فيصح نكاح الأولى، أو الأربع الأوائل، ويفسخ نكاح الثانية، والبواقى - بما يأتى:

١ - قاسوا نكاح الرجل لأختين، أو لأكثر من أربع حال كفره على نكاح المرأة لزوجين حال كفرها بجامع الجمع المحرم فى كل، فكما أن المرأة إذا نكحت زوجين حال كفرها لا تكون مخيرة فى إمساك أحدهما بعد الاسلام، فكذلك الرجل إذا نكح اختين أو أكثر من أربع حال كفره لا يكون مخيرا فى امساك واحدة منهما، أو أربع منهن بعد الاسلام(١).

٢ - قالوا إن انكحة الكفار هذه تعتبر فاسدة، لكن لا نتعرض لهم، لأنا قد أمرنا بتركهم وما يدينون، فإذا اسلموا وجب التعرض لهم، وذلك بالحكم بفسخ نكاح الاختين معا، أو النسوة جميعهن ان كان نكاحهما، أو نكاحهن بعقد واحد، ونحكم بصحة نكاح الأولى منهما أو الأربع الأوائل منهن، وبطلان نكاح الثانية التى تحقق بها الجمع، ومازاد على الأربع - ان كان نكاحهما أو نكاحهن بعقدين

١- ينظر: المغنى لابن قدامه جـ ١٠ صـ ١٤.

متفرقين أو بعقود متفرقه(١).

ثم أولوا الأحاديث التى استدل بها الجمهور بالتأويلات الآتيه:

أولا: يحتمل أنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ أراد بالامساك أو الاختيار فى الأحاديث:ابتداء النكاح، ويكون معنى قوله ـ صلى الله عليه وسلم:"اختر أو امسك اربعا" انكح منهن أربعا، وأراد بقوله :"وفارق سائرهن" لاتنكحهن، وكذلك أراد بقوله :"امسك أيتهما شئت" أي ابتدء نكاح أيتهما شئت.

ثانيا: يحتمل أن النكاح فى الصورتين كان واقعا فى ابتداء الاسلام قبل حصر عدد النساء فى أربع، وتحريم نكاح الأختين، فكان ذلك واقعا على وجه الصحة. أما الباطل من أنكحة الكفار فهو ما كان مخالفا لما ورد به الشرع حال وقوعها(٢).

ثالثا: يحتمل أنه أمر الزوج باختيار أوائل النساء دون الأواخر(٣).

١- ينظر: حاشية ابن عابدين جـ ٣ صـ ٢٠٠، وشرح فتح القدير جـ ٣ صـ ٤٣٢.
٢- ينظر: حاشية ابن عابدين جـ ٣ صـ ٢٠٠ ، والمبسوط للسرخسى جـ ٣ صـ ٥٤- ٥٥ ، وبدائع الصنائع للكاسانى جـ ٢ صـ ٣١٤-٣١٥، والاحكام للآمدى جـ ٢ صـ ١٩٩، وسبل السلام للصنعانى جـ ٣ صـ ١٧٢.
٣- ينظر: نفس المراجع السابقة.

ثم أيدوا تأويلهم هذا بقياس العقد على النسوة قبل الاسلام على العقد عليهن بعد الاسلام، فكما أن المسلم إذا تزوج اختين أو اكثر من أربع فى عقد واحد كان الزواج باطلا فى حق كل واحدة منهما أو منهن، وعليه أن يفارق الجميع، وله بعد ذلك أن يتزوج بواحدة منهما، أو بأربع منهن ـ فكذلك الكافر إذا تزوج أختين أو أكثر من أربع فى عقد واحد، وأسلم، وأسلمن معه فإنه ينطبق عليه ما ينطبق على المسلم.

وكما أن المسلم إذا تزوج أختين ـ فى عقدين مرتبين أو أكثر من أربع فى عقود متفرقة مرتبة لم يصح نكاح ما يتحقق بها الجمع فى الأختين، ومازاد على الأربع، ويجب عليه المفارقة حتى لا يبقى فى عصمته اختين أو أكثر من اربع زوجات وقوفا عند حدود الشريعة، فكذلك الكافر إذا تزوج اختين، أو أكثر من أربع فى عقود متفرقة مرتبه فإنه ينطبق عليه ما ينطبق على المسلم من بطلان النكاح وفساده فيما زاد على الأربع، وما يتحقق بها الجمع فى الاختين(١).

وأيضا: لو كان الزوج مخيراً فى إمساك أربع منهن، أو فى واحدة من الاختين لكان مرجحا لامساك بعض النسوة دون البعض الآخر بلا مرجح، والترجيح بلا مرجح باطل، لأنه ليس بعض النسوة أولى بالأمساك من البعض الآخر(٢).

١- ينظر: بداية المجتهد لابن رشد جـ ٢ صـ ٤٩، وشرح الروضة للطوفى جـ ١ صـ ٥٧٠، وتفسير النصوص لمحمد أديب صالح جـ ١ صـ ٣٩٩-٤٠٠.

٢- ينظر: شرح الروضة للطوفى جـ ١ صـ ٥٧٠.

المناقشه:

ناقش الجمهور أدلة الحنفية بما يأتى

أ – ان قياسهم من تزوج بأختين، أو بأكثر من أربع حال كفره على من تزوجت بزوجين حال كفرها... قياس مع الفارق فيبطل لوجوه:

الأول: ان المرأة إذا تزوجت بزوجين فى عقدين مرتبين يكون نكاحها الثانى باطلا، لأنها ملكت الزوج الثانى ملك غيرها حينئذ، وإن تزوجت بزوجين فى عقد واحد لم يصح – أيضا – النكاح، لأنها لم تملكه جميع بضعها، وإنما ملكته نصفه، بخلاف نكاح الرجل لأختين فى عقدين مرتبين فإنه يصح نكاح الأولى ويبطل نكاح الثانيه، وكذا نكاحه لأكثر من أربع فى عقود مرتبة، فإنه يصح نكاح الأربع الأول ويبطل نكاح مازاد.

الثانى: ان نكاح المرأة لزوجين ليس بشائع عند أحد من أهل الأديان، بخلاف نكاح الرجل لأكثر من أربع، أو لأختين فقد كان شائعا قبل الاسلام.

الثالث: أن المرأة ليس لها حق اختيار النكاح وفسخه، بخلاف الرجل فله كل ذلك، لهذا كان قياسهم باطلا، فلم يصح الأخذ به

لاثبات مدعاهم(١).

ب - ان قولهم بفساد أنكحة الكفار غير مسلم، لمخالفته لمذهبنا نحن الجمهور، ولأنه مقابل للأصح عندهم، إذ الأصح عند الحنفية أن أنكحة الكفار لها حكم الصحة، وعليه فلو أسلم الزوج وأزال الجمع بين الاختين اكتفاء بواحدة، وأزال الجمع بين أكثر من اربع بالاكتفاء باربع عاد إلى صحته(٢).

جـ - أما قياسهم العقد على النسوة قبل الاسلام على العقد عليهن بعد الاسلام.... فكان يمكن أن يستقيم فيكون التأويل قريبا، لولا أن هناك قرائن احتفت بظاهر الأحاديث فقوته، وباعدت الاحتمالات مما جعل تأويلهم فى غاية البعد:

فتأويلهم الأول: وقولهم: إنه اراد بالامساك أو الاختيار: ابتداء النكاح... يرده الوجوه التالية:

الأول: ان المتبادر إلى فهمنا وفهم الصحابة - رضوان الله عليهم - من لفظ الامساك، أو الاختيار فى الأحاديث انما هو استدامة النكاح،

١- ينظر: المغنى لابن قدامه جـ ١٠ صـ ١٥.
٢- ينظر: الهداية مع شرح فتح القدير جـ ٣ صـ ٤١٥، ٤١٦، والمغنى لابن قدامه جـ ١ صـ ٥.

دون تجديد العقد وابتداء النكاح، كما أن المتبادر من المفارقة: التسريح لا ترك النكاح، فيكون هذا مدلول اللفظ ومقتضاه(١).

قال الطوفى : "والدليل على ان هذا هو السابق إلى فهمنا من الحديث: ذلك الوجدان منا، والتأويل من الحنفية ، إذ لو لم يكن ظاهرا فيما قلناه لما احتاجوا إلى تأويله، وإذا ثبت ان السابق الى فهمنا من الحديث ذلك الوجدان ثبت أنه السابق إلى فهم الصحابة، لأن الأصل بقاء ما كان على ماكان ، وعدم التغيير فى الألفاظ والموضوعات"(٢).

الثاني: ان النبى - صلى الله عليه وسلم - فوض الامساك - أو الاختيار - والفراق الى خيرة الزوج مستقلا به حيث قال :" اختر، أو امسك، وفارق ، فلو كان المراد ابتداء النكاح - كما تقولون ياحناف - لما استقل به الزوج باتفاق، لوقوع الفراق بنفس الاسلام، وتوقف النكاح على رضى الزوجة، إذ لا بد من رضى الزوجة ومن الولي عندنا، فكان يجب أن يقول النبى - صلى الله عليه وسلم :"امسك أو اختر أربعا منهن ان رضين" واختر واحدة منهما إن رضيت" ويبين لهم شرائط النكاح وأركانه، لأن ذلك بيان فى وقت الحاجة إليه، فلا يجوز تأخيره، لكن النبى - صلى الله

١- ينظر: شرح الطوفى على الروضة جـ ١ صـ ٥٧١.
٢- ينظر : المرجع نفسه.

عليه وسلم - لم يقل ذلك ، فدل على أن الامساك والاختيار مفوض إلى الزوج، وأن المراد منه الاستدامة لا ابتداء النكاح(١).

الثالث: ان هذا الخطاب وقع لغيلان، وقيس بن الحارث، وفيروز الديلمى، ونحوهم، وهم حديثوا عهد بالاسلام، وليس لهم معرفة بأحكام الحلال والحرام من نكاح، ولا غيره، ولو كان الحكم الذى أول إليه الحنفية الحديث هو المراد لبينه الرسول - صلى الله عليه وسلم - وما أحوج رجلا قريب عهد بالاسلام إلى بيان حكم لا يوقف عليه إلا بالبيان ، خصوصا فى أمر يتوقف عليه استحلال بضع المرأة، وضبط الأنساب بين الناس(٢).

الرابع: انه من حين ظهرت دعوته - صلى الله عليه وسلم - والناس يتواردون الاسلام إلى أن توفى - صلى الله عليه وسلم - على ما قيل - عن سبعين ألف مسلم غير النساء، ولم ينقل قط بطريق صحيح ولا ضعيف أن أهل بيت ممن دخلوا فى الاسلام جددوا أنكحتهم،

١- ينظر: الاحكام للآمدى جـ ٢ صـ ٢٠٠، وشرح الروضه للطوفى جـ ١ صـ ٥٧١ والمستصفى للغزالى جـ ١ صـ ٣٩١ مع مسلم الثبوت.

٢- ينظر: البرهان لامام الحرمين جـ ١ صـ ٥٣٢. والمستصفى جـ ١ صـ ٣٩١، والاحكام للآمدى جـ ٢ صـ ٢٠٠، وشرح الروضة للطوفى جـ ٣ صـ ٥٧١، ٥٧١، وشرح الكوكب المنير لابن النجار جـ ٣ صـ ٤٦٢، وتفسير النصوص جـ ١ صـ ٤٠٠، وشرح فتح القدير جـ ٣ صـ ٤١٢، ٤١٣.

فدل ذلك على أن المراد استدامة النكاح لا ابتداء عقد جديد(١).

الخامس: انه بناء على تأويلهم ابتداء النكاح بعقد جديد يكون تقدير حديث غيلان وقيس : "انكح أربعا منهن، واترك نكاح سائرهن" أى ولا تنكح سائرهن.

وتقدير حديث الديلمى :"انكح واحدة منهما ولا تنكح الآخرى" ، والأمر دائر بين الوجوب والندب، كما أن النهى دائر بين التحريم والكراهه، وابتداء النكاح - كما زعمتم - لا يختص بالنسوة اللاتى اسلم عليهن وجوبا ولا ندبا، بل هن كغيرهن فيه، فكان ينبغى أن يقول - صلى الله عليه وسلم :"انكح أربعا ممن شئت" وانكح واحدة أيتها شئت" حتى لا يتوهم أنه مأمور بالنكاح منهن وجوبا أو ندبا، وليس الحكم فى الواقع كذلك ، فكان يكون ابهاما فى الدين، وتلبيسا على المسلمين، والنبى - صلى الله عليه وسلم، إنما بعث للإيضاح والتبيين.

كذلك البواقى بعد نكاح الأربع لا اختصاص لهن بالنهى عن نكاحهن مع أنه موهم له خصوصا عند من يقول بمفهوم اللقب - كالحنابلة وبعض المالكلية فيكون اختصاصهن بالنهى عن نكاحهن مخالفا للاجماع، لانعقاده على تحريم نكاح من سوى الأربع اللاتى أمسكن

١- ينظر: نفس المرجع.

واخترن بالنكاح(١).

السادس: ان الزوج الذى أسلم إنما سأل عن الامساك والاختيار بمعنى الاستدامة ، لا بمعنى تجديد النكاح وابتدائه، وسأل عن الفراق بمعنى انقطاع النكاح، والنبى - صلى الله عليه وسلم - أجاب عن ذلك، والأصل فى جواب النبى - صلى الله عليه وسلم - أن يكون مطابقا للسؤال، فلو صح تأويلكم يأحناف لكان جواب النبى - صلى الله عليه وسلم - غير مطابق للسؤال ، وهو لا يجوز ممن أوتي جوامع الكلم صلوات الله وسلامه عليه(٢).

فهذه قرائن احتفت بظاهر الأحاديث دفعت تأويل الحنفية المذكور، وبينت أن المراد من الاختيار والامساك: الاستدامه، ومن المفارقة: التسريح.

وأما تأويل الحنفية الثاني ، وقولهم: إن النكاح فى الصورتين كان واقعا فى ابتداء الاسلام... فبعيد أيضا، لأنه لو لم يكن حصر عدد النساء فى أربع، وتحريم نكاح الأختين ثابتا فى ابتداء الاسلام لما خلا ابتداء الاسلام عن الزيادة على الأربع ، وعن الجمع بين الأختين عادة، ولنقل ذلك إلينا، لكنه لم ينقل عن أحد من الصحابة أنه جمع فى

١- ينظر: شرح الروضه جـ ١ صـ ٥٧٢، والاحكام للآمدى جـ ٢ صـ ٢٠، وشرح الكوكب المنير لابن النجار جـ ٣ صـ ٤٦٣.

٢- ينظر: الاحكام للآمدى جـ ٢ صـ ٢٠.

ابتداء الاسلام بين اختين، أو زاد على أربع، فدل ذلك على عدم وقوعه.

بالاضافه إلى أن قوله تعالى:"وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف" (١) يفيد أن تحريم الجمع بين الأختين ثابت من بداية البعثة المحمدية، لأن معنى قوله تعالى "ماقد سلف" أى فى الجاهلية قبل بعثة النبى - صلى الله عليه وسلم - كما صرح علماء التفسير، ولهذا قال الله تعالى فى آخر الآية التى قبلها "إنه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا"(٢).

وأما تأويلهم الثالث، وقولهم: يحتمل أنه أمر الزوج باختيار أوائل النساء.. الخ فيرده قوله - صلى الله عليه وسلم - لفيروز الديلمى " امسك أيتهما شئت، وفارق الأخرى" فهذا صريح فى أنه يختار الأخيره إن شاء.

وكذا قوله - صلى الله عليه وسلم - لمن أسلم على خمس نسوة" اختر منهن أربعا وفارق واحدة "فقال المأمور بذلك ... فعمدت إلى أقدمهن عندى عاقر منذ ستين سنه ففارقتها" فهذه الرواية صريحة فى أن التى طلقها هى الأولى، وإن اللاتى أبقاهن وأمسكهن هن الأواخر فى النكاح

١- سورة النساء من الآية ٢٣.

٢- ينظر : الاحكام للآمدى جـ ٢ صـ ٢٠٠،٢٠١ ط صبيح، سورة النساء من الآية ٢٢.

ولسن الأوائل. لهذا كله كان تأويلهم بعيدا(١).

ولذلك قال ابو زيد الدبوسى من الحنفية :"هذا الحديث - يعنى حديث غيلان - لا تأويل فيه، ولو صح عندى لقلت به"(٢).

بل إن قياسهم العقد على النسوة قبل الاسلام على العقد عليهن بعد الاسلام... الذى عضد به الحنفية تأويلهم ، يمكن رده : بأنه قد عارضه ما هو أقوى منه،فلا يؤخذ به ، وذلك ان قياسهم هذا مظنون - أى يغلب على ظن المجتهد كونه منصوبا للشارع، وهذا الظن قد عارضه ظن أقوى منه وهو أنه قد غلب على ظن المجتهد مقصود الشارع فى لفظ الشارع الذى هو المصطفى صلى الله عليه وسلم.

ومعلوم أن كل ما ظهر فيه قصد الشارع لم يجز مخالفة ظاهر قصده بقياس، ولذلك لم يشتغل الأوائل المتقدمون بهذه التأويلات، ولم يكن ذلك لغفلتهم عن أمثالها، وإنما لأنهم كانوا يأخذون بما ظهر فيه قصد الشارع فى ألفاظه، ويتركون القياس المظنون(٣).

د - **وأما قولهم** : ليس بعض النسوة بأولى بالإمساك من بعض ، وإنه ترجيح بلا مرجح لا يجوز... فمردود بأن الأوْلى بالنكاح من النسوة من

١- ينظر: الاحكام للآمدى جـ ٢ صـ ٢٠١.
٢- ينظر: شرح الكوكب المنير لابن النجار جـ ٣ صـ ٤٦٣.
٣- ينظر: البرهان لامام الحرمين الجوينى جـ ١ صـ ٥٣٣-٥٣٥.

اختارها الزوج، واختياره هو المرجح لها عن غيرها، وعليه فاختيار الأربع وتسريح مازاد إنما هو ترجيح لهن بمرجح، وهو اختياره لهن، فتكون المختاره أولى بالنكاح من غيرها(١).

هـ - وأما تفصيلهم بين ما إذا كان عقد عليهن معا فيبطل نكاحهن جميعا،وبين ما إذا كان العقد مرتبا فيصح نكاح الأولى فالأولى..... فمردود - أيضا - بقوله - صلى الله عليه وسلم - لفيروز الديلمى وقد اسلم على اختين :"امسك أيتهما شئت وفارق الأخرى".

فقد بينا آنفا أن الامساك أو الاختيار ظاهر فى الاستدامة مع مصاحبة النكاح، والنبى - صلى الله عليه وسلم - لم يفرق بين ما إذا كان قد عقد عليهما معا، أو عقد عليهما مرتبا، لأنه - صلى الله عليه وسلم - خيره فى امساك أيتهما شاء، ولم يعين له الأولى فى حالة ماإذا كان الزواج بهما مرتبا، اذ لو كان كما قالوا لبينه النبى - صلى الله عليه وسلم - حتى لا يتأخر البيان عن وقت الحاجة، لكنه لم يبينه فدل على عدم التفصيل.

بالاضافة إلى أن القول باستدامة النكاح - كما قال الجمهور - لا يحتاج إلى تقدير بطلان النكاح، ثم تصحيحه بابتداء عقد جديد عليهن ، فهو كاللفظ المستقل الذى لا يحتاج إلى اضمار، بخلاف القول بابتداء

١- ينظر: شرح الطوفى جـ ١ صـ ٥٧٢.

العقد عليهن، فإنه يحتاج إلى تقدير بطلان النكاح ثم تصحيحه بابتداء عقد جديد، فهو كاللفظ الذى لا يتم إلا باضمار، ولا شك فى أن ما لايحتاج إلى اضمار أولى وأرجح مما يحتاج إلى اضمار(١) فكان رأى الجمهور أرجح، وهو المطلوب.

الأثر والترجيح:

(أ)- الأثر :

يظهر أثر خلاف الأصوليين فى تأويل قوله - صلى الله عليه وسلم :"اختر - أو امسك - وفارق" فى الأحاديث، وعدم تأويله فى اختلاف الفقهاء - فى أن من لم يقل بالتأويل فى الأحاديث وحمل اللفظ على ظاهره وحقيقته - وهم الجمهور- قال إن المراد بقوله :امسك، أو اختر : استدامة النكاح واستصحابه. وبقوله: "فارق" سرح، وليس ترك النكاح.

وعليه فمن أسلم وعنده أكثر من اربع نسوة أسلمن معه اختار مصاحبة نكاح أربع ودوامه واستمراره بدون عقد جديد، وسرح الباقيات ، وكذلك من اسلم على اختين واسلمن معه اختار ايتهما شاء، لا فرق فى ذلك بين أن يكون العقد عليهما أو عليهن مرتبا متعاقبا، أو دفعة واحدة.

أما من قال بالتأويل فى الأحاديث، ولم يأخذ بظاهرها كالحنفية فقد حمل قوله - صلى الله عليه وسلم - :"أمسك أو اختر" فى الأحاديث

١- ينظر: شرح الطوفى على الروضه جـ ١ صـ ٥٧٣.

على ابتداء النكاح بعقد جديد وقوله ـ صلى الله عليه وسلم: "وفارق" على أنه يترك نكاح باقيهن، أو الأخرى فى الأختين، ولا يبتدىء العقد عليهن، أو عليها.

وعليه فمن أسلم وتحته أكثر من أربع نسوة ، أو اختان فانه يفرق بين ما إذا كان قد عِقد عليهن أو عليهما معا فى عقد واحد، أو فى عقود مرتبه متعاقبه.

فان كان قد عقد عليهن أو عليهما معا، أى فى عقد واحد بطل نكاح الجميع، ولا يجوز له أن يختار منهن أو منهما شيئا، لأن العقد حين وقع كان باطلا.

وإن كان قد عقد عليهن أو عليهما فى عقود مرتبة متعاقبة صح نكاح الأربع الأوائل وبطل نكاح مازاد على الاربع، كما صح أيضا نكاح الأولى فى الأختين، وبطل نكاح الأخرى، لأن نكاح مازاد على الأربع، والأخت الأخرى يعتبر فاسدا فلا يصح دوامه.

(ب)- الترجيح:

والراجح ما ذهب إليه الجمهور، وهو أن من أسلم على أكثر من أربع زوجات أسلمن معه فإنه يختار مصاحبة ودوام نكاح أربع منهن ويفارق الباقيات ، لا فرق فى ذلك بين ما إذا كان النكاح فى عقد واحد، أو فى

عقود مرتبة، وكذا الحال فيمن اسلم وتحته أختان اسلمن معه، فإنه يختار ايتهما شاء سواء أكان النكاح فى عقد واحد أم فى عقدين مرتبين،وسواء أكانت المختاره الأولى أم الثانيه، وذلك لأمور:

أولها: ما سبق من مناقشات أثبتت أن تأويل الحنفية فى غاية البعد.

وثانيها: ان قول الجمهور هو المتبادر الى الفهم عند الاطلاق، والتبادر علامة على الحقيقة، ولا شك أن حمل اللفظ على حقيقته أولى وأرجح من حمله على مجازه.

ثالثها: ان قول الجمهور فيه عمل بظاهر الأحاديث، وحمل اللفظ على ظاهره أولى وأرجح من تأويله وحمله على خلاف الظاهر.

رابعها: ان قول الجمهور لا يحتاج إلى اضمار وتقدير بطلان النكاح، بخلاف قول الحنفية فإنه يحتاج الى تقدير بطلان النكاح بابتداء العقد عليهن من جديد، ولا شك أن مالا يحتاج إلى تقدير واضمار أرجح مما يحتاج إلى ذلك.

خامسها: ان تأويلات الحنفية وإن كانت محتمله إلا أن هناك قرائن بمجموعها دلت على فسادها كما صرح الغزالى(١) بل إنه تأويل متعسف كما صرح الصنعانى(٢).

سادسها: ان القياس الذى عضدوا به التأويل قياس ضعيف لا يقوى على

١- ينظر: المستصفى مع مسلم الثبوت جـ ١ صـ ٣٨٩.

٢- ينظر: سبل السلام جـ ٣ صـ ١٧٢.

معارضة الأثر كما صرح ابن رشد[1].

ولذلك قال الشوكاني : "والظاهر ما قاله الأولون - يعني الجمهور لتركه - صلي الله عليه وسلم - الاستفصال في حديث الضحاك وغيلان ، ولما في قوله - صلي الله عليه وسلم - "اختر ايتهما شئت" والله أعلم.

١- ينظر: بداية المجتهد جـ ٢ صـ ٤٩.

المبحث السادس

من ملك ذا رحم محرم، هل يعتق بمجرد الملك؟

الرحم فى الأصل هو موضع تكون الجنين، ثم توسع فيه واستعمل للقرابة. فيطلق ذا الرحم على كل من بينهم قرابة نسب توجب تحريم النكاح لو قدر أحدهما رجلا والأخر امرأة.

أما المحرم - بسكون الحاء، أو فتحها مع تشديد الراء - فيطلق على من لا يحل نكاحه من الأقارب. كالاب، والابن، والعم، ونحوهم.

فمن ملك ذا رحم محرم فهل يعتق عليه بمجرد الملك ، ولا يحتاج إلى التلفظ بالعتق - أولا يعتق بمجرد الملك ويحتاج الي التلفظ بالعتق؟

اختلف الفقهاء فى ذلك على أقوال أربعة:

القول الأول:

يعتق عليه بمجرد الملك كل قريب ملكه من ذوى الأرحام الذين لو قدر أحدهما رجلا والآخر امرأة حرم النكاح بينهما، وهم الوالدان وإن علون من قبل الأب والأم جميعا، والولد وإن سفل من ولد البنين والبنات ، والأخوه والأخوات واولادهم وإن سفلوا، والأعمام والعمات والأخوال والخالات ، دون أولادهم. سواء أكان الملك بإرث، أو وصية، أو هبة، أو

شراء ، ونحو ذلك من انواع الملك وإلى هذا ذهب الحنفية(١)، ورواية عن احمد(٢)، وإليه ذهب أكثر أهل العلم من الصحابه والتابعين كما نقله الشوكانى عن ابن الأثير(٣)، وبه قال عمر وابن مسعود ولا يعرف لهما مخالف كما جاء فى شرح فتح القدير(٤).

القول الثاني:

يعتق عليه بمجرد الملك الأصول والفروع ، والأخوة_أي الوالدان وإن علون، والولد وإن سفل، والأخوات ولو لأم،_ ولا يعتق عليه الباقى إلا إذا تلفظ بالعتق، وإلى هذا ذهب المالكية، خلافا لابن وهب فقد أضاف إلى ذلك العم دون غيره(٥).

القول الثالث:

يعتق عليه الأصول والفروع - أى عمودى النسب - بمجرد الملك ،

١- ينظر: الهداية للمرغينانى مع شرح فتح القدير، وشرح العنايه جـ صـ ٤٤٨ وحاشية رد المحتار لابن عابدين جـ ٣ صـ ٦٤٩.

٢- ينظر: المغنى لابن قدامه جـ ٩ صـ ٢٢٣، ٢٢٤.

٣- ينظر: نيل الاوطار للشوكانى جـ ٦ صـ ٩٣.

٤- ينظر: شرح فتح القدير جـ ٤ صـ ٤٤٩.

٥- ينظر: قوانين الاحكام الشرعية للغرناطى صـ ٤٠٤، والمدونة الكبرى رواية سحنون مجلد ٣ جـ ٧ صـ ١٩٨، والشرح الصغير مع بلغة السالك جـ ٢ صـ٤٤٥.

ولا يعتق عليه الباقى، وبه قال الشافعية(١)، ورواية أخرى عن احمد، ذكرها ابو الخطاب(٢).

القول الرابع:

لا يعتق عليه أحد من أصوله ولا فروعه إلا إذا تلفظ بالعتق، وإلى هذا ذهب داود ومن وافقه من أهل الظاهر(٣).

الأدلة

استدل الحنفية ومن وافقهم لمذهبهم بالنص، والمعقول:

١ - أما النص:

١ - فمنه ما روي عن سمرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:"من ملك ذا رحم محرم فهو حر"(٤).

١- ينظر: روضه الطالبين للنووى جـ ٨ صـ ٤٠٣ محققه ط دار الكتب العلميه - بيروت، وفتح الوهاب للشيخ زكريا الانصارى جـ ٢ صـ ٢٣٧.

٢- ينظر: المغنى لابن قدامه جـ ٩ صـ ٢٢٤.

٣- ينظر: المحلى لابن حزم جـ٩ صـ٢٠١، والمغنى لابن قدامه جـ ٩ صـ ٢٢٤، وبدايه المجتهد جـ ٢ صـ ٣٧٠، ونيل الاوطار للشوكانى جـ ٦ صـ ٩٤، وسبل السلام جـ ٤ صـ ١٨٨.

٤- ينظر: الجامع الصغير للسيوطى جـ ٢ صـ ٥٤٤ فقد أخرجه عن سمره احمد فى مسنده، وأبو داود والترمذى وابن ماجه والحاكم فى مستدركه، وهو حديث صحيح.

وجه الدلالة:ان هذا الحديث ظاهر فى أن من ملك من بينه وبينه رحامة محرمة للنكاح عتق عليه بمجرد الملك، كما أنه عام حيث يتناول كل قرابة مؤيدة بالمحرمية ولادا، أو غيره(١).

فإن اعترض: بأنا لا نسلم عود الضمير فى قوله صلى الله عليه وسلم "فهو حر" إلى كل ذى رحم محرم حتى يفيد العموم فى عتق كل من ملك ـ كما قلتم ـ وإنما يعود الضمير إلى قوله "من" كما فى قوله صلى الله عليه وسلم:"من دخل دار ابى سفيان فهو آمن"(٢).

وعليه فالضمير قد عاد إلى المالك دون المملوك ، أى أن المالك يصير حرا بمجرد الملك، لأن العبد لا يملك وعلى هذا لا يكون الحديث حجة مثبتة لحرية من ملك من ذى الرحم بمجرد الملك، بل لابد من التلفظ بالعتق، وهو المدعى.

أجيب: بأن العتق قد وقع جوابا للشرط فى الحديث"من ملك... فهو حر" وذلك يفيد العموم فى عتق كل مملوك من ذى رحمه.

١- ينظر: شرح العنايه جـ ٤ صـ ٤٤٨.

٢- اخرجه مسلم فى صحيحه جـ٥ صـ١٧١ عن ابى هريرة ، وهو جزء من حديث طويل وينظر: نيل الاوطار للشوكانى جـ ٨ صـ ١٩.

وقولكم ان الضمير يعود إلى المالك لا يصح، لأنه لو عاد إلى المالك للزم من ذلك التكرار الذى لا يفيد، لأن تملك المالك يدل على حريته، إذ المملوك لا يملك شيئا - كما قلتم - فيكون قوله صلى الله عليه وسلم "فهو حر" بعد قوله "من ملك" تكرارا لا فائدة فيه ينبغي أن يتنزه عنه صلى الله عليه وسلم، وعليه فقد ثبت عود الضمير إلى المملوك ، حملا لكلام الشارع على التأسيس وافادة معنى جديد تكثيرا للفائدة(١).

٢ - ومنه ما روى عن ابن عباس حيث قال:"جاء رجل إلى النبى صلى الله عليه وسلم وقال: يارسول الله إنى دخلت السوق فوجدت أخى يباع فاشتريته، وإنى أريد أن اعتقه، فقال صلى الله عليه وسلم : "فإن الله قد اعتقه"(٢).

وجه الدلالة: ان هذا الحديث صريح فى أن الأخ إذا ملك أخاه عتق عليه بمجرد الملك، ولايحتاج إلى التلفظ بالعتق، وحيث ثبت ذلك بين الأخوة وهم من الحواشى، وقرابتهم لا يتعلق بها رد شهادة، ولا تجب بها النفقة مع اختلاف، الدين ، فلأن يثبت ذلك بين الأصول والفروع من باب أولى(٣).

١- ينظر: شرح العناية على الهداية للبابرتى جـ ٤ صـ ٤٤٨.
٢- .
٣- ينظر: شرح فتح القدير جـ ٤ صـ ٤٤٨، وبلغة السالك مع الشرح الصغير جـ ٢ صـ ٤٤٥، ونيل الاوطار جـ ٦ صـ ٩٣.

ب ـ المعقول:

أما دليلهم من المعقول: فلأن من ملك ذا رحم قد ملك قريبه قرابة مؤثرة فى المحرمية بالاجماع ، وكل من فعل ذلك عتق عليه بالقياس على الولاد، لأن هذا المعنى وهو تملك القريب المحرم هو العلة المؤثرة فى الولاد. والولاد ملغى، لأن القرابة المؤثرة فى المحرمية هى التى يفترض وصلها، ويحرم قطعها ، حتى وجبت النفقة عندنا بدليل قطعى هو قوله تعالى:"وعلى الوارث مثل ذلك"(١) وحرم النكاح بالاجماع، وحيث وجبت النفقة، وحرم النكاح عتق عليه بمجرد الملك، وهو المدعى.

فإن اعترض: بأن قولكم إن القرابة المؤثرة هى التى يفترض وصلها يفيد أن هذه القرابة إنما أوجبت العتق باعتبار الصلة، فلا يعتق الأخ حينئذ إذا ملكه أخوه، لأن قرابة الأخوة لا توجب الصلة عند اختلاف الدين، ولهذا لا توجب النفقة فلا توجب الاعتاق، مع أن هذا يخالف مذهبكم وهو دخول الأخوة فى ذوى الرحم المحرم الذى يعتق بالملك.

أجيب: بأنا نسلم لكم هذا لو كان علة وجوب النفقة فى الأخوة القرابة المجردة، وليس كذلك، لأن علة وجوب النفقة فى الأخوة هى القرابة الموصوفة بصفة الوراثة ، لقوله تعالى:"وعلى الوارث مثل ذلك" ،

١- سورة البقرة من الآية ٢٣٣، وينظر: شرح العناية على الهداية للبابرتى جـ ٤ صـ ٤٥٠.

وهنا انتفت صفة الوراثة بسبب اختلاف الدين فلا تجب النفقة حينئذ، لأن اختلاف الدين يمنع الارث، فكذا ما بنى عليه وهو وجوب النفقة، لذا كانت قرابة الأخوة موجبة للصلة مع التوارث واتحاد الدين، فيعتق الأخ إذا ملكه أخوه بمجرد الملك حينئذ(١).

أدلة المالكية:

استدل المالكية لمذهبهم، وهو عتق الأصول والفروع، والأخوة والأخوات بمجرد الملك بالكتاب، والسنة، والقياس.

أما الكتاب: فقوله تعالى" وما ينبغى للرحمن أن يتخذ ولدا. إن كل من فى السموات والارض إلا آتى الرحمن عبدا. لقد احصاهم وعدهم عدا. وكلهم آتيه يوم القيامة فردا"(٢).

وجه الدلالة:

ان هذه الآيات ظاهرة فى أن البنوة صفة تنافى وتخالف العبودية ولا تجتمع معها، وحيث ثبت التنافى والتضاد بين البنوة والعبوديه ، فإذا ملك ذا رحم من الأصول أو الفروع عتق عليه بمجرد الملك حتى لا تجتمع بنوة

١- ينظر : شرح العناية علي الهداية للبابرتي حـ٤ ص ٤٥٠.
٢- سورة مريم الآيات من ٩٢ ـ ٩٥.

وعبودية(١).

وقد ضعف ابن رشد هذا الدليل من وجهين:

الأول: ان العبوديه فى الآيات غير العبودية التى يحتجون بها: فإن العبوديه والبنوة فى الآيات بالطبع، وهى معقولة المعنى، بخلاف العبودية التى بين المخلوقين ومواليهم فهى بالشرع والوضع ، ولا مجال للعقل فيها، وعليه فلا تضاد بين العبودية والبنوه بالنسبة للمخلوقين.

الثانى: ان الله تعالى لم يرد من البنوة والعبودية فى الآيات ما سبق، وإنما أراد أن البنوة تساوى الأبوة فى جنس الوجود، أو فى نوعه، أى أن الموجودين اللذين أحدهما أب، والآخر ابن هما متقاربان جدا حتي أنهما اما أن يكونا من نوع واحد ، أو جنس واحد، وما دون الله تعالى من الموجودات فليس يجتمع معه سبحانه فى جنس قريب ولا بعيد، بل التفاوت بينهما غاية التفاوت، فلم يصح أن يكون فى الموجودات التى ههنا شىء نسبته إليه نسبةُ الأب إلى الابن.

بل إن كان نسبة الموجودات إليه سبحانه كنسبة العبد إلى السيد كان أقرب إلى حقيقة الأمر من نسبة الابن الى الأب، لأن التباعد بين السيد والعبد فى المرتبه أشد من التباعد بين الأب والابن.

١- ينظر: بداية المجتهد لابن رشد جـ ٢ صـ ٣٧١، وشرح فتح القدير جـ ٤ صـ ٤٤٩.

وفى الحقيقة: لاتقارب بين النسبتين - أعنى نسبة السيد الى العبد والخالق سبحانه إلى المخلوقين - لكن لما لم يكن فى الموجودات نسبة أشد تباعدا بين طرفيها فى الشرف والخسة من هذه النسبة ضرب المثال بها(١).

وعليه فهى خارجه عن محل النزاع ، فلا يصح الاستدلال بها من هذه الجهة.

وأما السنة فقد استدلوا بحديث ابن عباس السابق الوارد ضمن أدلة الحنفية فليرجع إليه من شاء(٢).

وأما القياس: فقد قاسوا الاخوة والأخوات على الابناء والآباء بجامع أن كلا منهما من ذوى الرحم المحرم، ومن ملك ابنا أو أبا عتق عليه بمجرد الملك بالنص والاجماع، فكذلك من ملك أخا أو أختا ينبغى أن يعتق عليه بالقياس، وهو المطلوب(٣).

١- ينظر: بداية المجتهد جـ ٢ صـ ٣٧١.

٢- ينظر صـ ٢٢٥ بالبحث.

٣- ينظر: بداية المجتهد لابن رشد جـ ٢ صـ ٣٧١، والشرح الصغير مع بلغة السالك جـ ٢ صـ ٤٤٥، وسبل السلام جـ ٤ صـ ١٨٨.

أدلة الشافعيه:

استدل الشافعية لمذهبهم - وهو عتق عمودى النسب - وهم الأصول والفروع - فقط بمجرد الملك، وعدم عتق غيرهم كالاخوة ونحوهم - بالكتاب ، والسنة، والقياس، والمعقول:

أما الكتاب: فمنه ما يأتى:

١ - **قوله تعالى** : "واخفض لهما جناح الذل من الرحمة"(١).

وجه الدلالة: ان الله تعالى أمرنا بخفض جناح الذل للوالدين على سبيل المبالغة فى التذلل والتواضع ولا شك أن هذا لا يتأتى مع الاسترقاق والعبودية،وعليه فإذا ملك الولد والده عتق عليه بمجرد الملك(٢).

٢ - **قوله تعالى:**

"وما ينبغى للرحمن أن يتخذ ولدا إن كل من فى السموات والأرض إلا آتى الرحمن عبدا"(٣).

وقوله تعالى:"وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد

١- سورة الاسراء من الأية ٢٤.
٢- احكام القرآن للكيان الهراسى جـ ٤ صـ ٢٥٤.
٣- سورة مريم آيه ٩٢ - ٩٣.

مكرمون"(١).

وجه الدلالة: ان الله تعالى ابطل اثبات الولدية باثبات العبودية، فعلم أن الولدية والعبودية صفتان لا تجتمعان، وحيث ثبت التنافى بينهما، فإذا ملك الوالد، أو العكس عتق عليه بمجرد الملك حتى لا تجتمع ولدية وعبودية، وهو ما يخالف نص الآية(٢).

ويمكن أن يرد على هذا ما أورده ابن رشد على دليل المالكية من القرآن فارجع إليه ان شئت(٣).

وأما السنة:

فبما روى عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال:"لا يجزى ولد والدا إلا أن يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه"(٤).

وجه الدلالة: ان الحديث أفاد أن الولد لا يكافىء والده باحسانه وقضاء حقه إلا إذا وجده مملوكا فاشتراه فاعتقه بشرائه له، فهو كقوله:

١- سورة الأنبياء الآيه ٢٦.

٢- ينظر: مغنى المحتاج للشربينى الخطيب جـ ٤ صـ ٤٩٩.

٣- ينظر: صـ ٢٢٨ بالبحث.

٤- ينظر: صحيح مسلم بشرح النووى جـ ١٠ صـ ١٥٢ ـ ١٥٣ ط دار الريان للتراث.

ضربه فقتله، والضرب هو القتل، وذلك أن الشراء لما كان يحصل به العتق تارة دون أخرى جاز عطف صفته عليه، كما يقال: ضربه فأطار رأسه.

وعليه فقد ثبت بهذا الحديث ان الولد إذا ملك والده عتق عليه بمجرد الملك(١) وهو المطلوب.

وأما القياس فمن وجوه :

الأول : انهم قاسوا الأبناء على الأباء بجامع أن كلا منهما على عمود النسب، والاباء يعتقون عليه بمجرد الملك بالنص والاجماع، فكذلك الابناء ينبغى أن يعتقون عليه إذا ملكهم بالقياس.

الثاني : قاسوا عتق الأصول والفروع على وجوب النفقة عليهما، اذ لا تجب النفقه عندهم إلا للأصول والفروع. فكما وجبت النفقة للأصول والفروع فقط، فكذلك لا يعتق بمجرد الملك إلا الأصول والفروع.

الثالث : قاسوا غير الأصول والفروع كالاخوة ونحوهم على ابن العم ، بجامع القرابه التى لا يتعلق بها رد الشهادة ، وعدم وجوب النفقه بها مع اختلاف الدين فى كل، وابن العم إذا ملك ابن عمه لا يعتق عليه بمجرد الملك، فكذلك الأخ ونحوه من غير الأصول والفروع

١- ينظر: مغنى المحتاج للشربينى الخطيب جـ ٤ صـ ٤٩٩، وشرح النووى على صحيح مسلم جـ ١٠ صـ ١٥٣.

إذا ملك اخاه لا يعتق عليه بمجرد الملك بالقياس(١).

أما المعقول فمن وجهين :

الوجه الأول: ان ثبوت العتق من غير مراضاة المالك ينفيه القياس أولا يقتضيه، وكل ما ينفيه القياس لا يلحق به شىء آخر بالقياس، وكذا كل ما لا يقتضيه القياس لا يدخل غيره فيه بدلالة النص، إلا إذا كان الملحق فى معنى الملحق به من كل وجه، وههنا ليس كذلك، لأن قرابة الأخوة وما يضاهيها نازلة عن قرابة الولاد ، فامتنع الحاق غير الولاد بالولاد طريق القياس ودلالة النص، ووجب رد المتنازع فيه: كالاخوة ونحوهم إلى ما هو اشبه به حقيقة وحكما من غير المحارم، كأبناء الاعمام والعمات، وابناء الأخوال والخالات.

وإنما كان الإخوة اشبه بهؤلاء من الأولاد، لأن قرابتهم قرابة مجاورة فى الرحم، وقرابة الولاد قرابة بعضية، ولأن أحكام الأخوة متحدة مع غير المحارم فى الشهادة، والقود ، وحل الحليلة، وامتناع التكاتب، فكذا فى العتق ينبغى أن يتحد معهم فيه ، فلا يعتق الأخ إذا ملك أخاه

١- ينظر: نفس المرجعين السابقين، وفتح الوهاب للانصارى جـ ٢ صـ ٢٣٧، والمغنى لابن قدامه جـ ٩ صـ ٢٢٤، وسبل السلام للصنعانى جـ ٤ صـ ١٨٩، ونيل الاوطار للشوكانى جـ ٦ صـ ٩٣ ، وشرح الكوكب المنير لابن النجار جـ ٣ صـ ٤٧٢.

بمجرد الملك ' بل لابد من التلفظ بالعتق معه ' وهو المدعى(١).

الوجه الثاني: انه لو استحق غير الأصول والفروع: كالأخ ونحوه ـ العتق بسبب القرابة لمنع المشترى من بيعه إذا اشتراه' لكنه لم يمنع من بيعه إذا اشتراه ' فدل ذلك على أنه لا يعتق عليه بمجرد الشراء ونحوه من أنواع الملك' بل لا بد من التلفظ بالعتق.

بخلاف الوالد والولد ونحوهما من الأصول والفروع فإنه لما استحق العتق عليه بمجرد الملك منع من بيعه إذا اشتراه(٢).

أدلة داود الظاهرى ومن وافقه:

استدل داود الظاهرى ومن وافقه على أنه لا يعتق عليه أحد من أصوله أو فروعه:

١ – بما روى عن أبى هريرة أن النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال :"لا يجزى ولد والدا إلا أن يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه"(٣).

وجه الدلالة: أن النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ أضاف العتق إلى المشترى فدل ذلك على صحة ملكه له ' كما أنه عطف العتق على

١- ينظر: شرح العناية للبابرتى جـ ٤ صـ ٤٤٩ مع شرح فتح القدير لابن الهمام، ومغنى المحتاج جـ ٤ صـ ٥٠٠.

٢- ينظر: نيل الاوطار للشوكانى جـ ٦ صـ ٩٣،٩٤.

٣- سبق تخريجه فى صـ ٢٣١ بالبحث.

الشراء بالفاء المقتضية الترتيب والتعقيب، فدل ذلك على أنه لايعتق عليه أصله ـ ولا فرعه ـ بمجرد الملك، بل لابد من عتقه بلفظ العتق إن أراد ، أى لا يعتق مالم يعتقه.

كما أنه لو عتق الوالد بمجرد الشراء لخلا قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ:"فيعتقه" عن الفائدة، لأن مفهوم قوله "فيعتقه" انه إذا لم يعتقه لم يعتق. وكلام الشارع ينبغى أن يتنزة عن ذكر مالا فائدة فيه، فوجب أن يكون العتق بالتلفظ به ، لا بمجرد الشراء.

٢ – وبقياس بقاء ملك القريب على ابتداء ملكه بجامع القرابة فى كل، والقريب لاتمنع قرابته ابتداء ملكه لقريبه، فكذلك لا تمنع القرابة بقاء هذا الملك واستمراره، وإذا بقى ملكه لم يعتق عليه بمجرد الشراء وهو المدعى(١).

المناقشة:

نوقش ما استدل به داود الظاهرى ومن وافقه: بأنه لا يصح الاستدلال به، لأنه يستلزم التعارض لو كان العتق فى قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ" فيشتريه فيعتقه" حاصلا بسبب آخر غير الشراء، وليس كذلك ، لأن مثل

١- ينظر: شرح فتح القدير مع شرح العناية جـ ٤ صـ ٤٤٩، وشرح النووى على صحيح مسلم جـ ١٠ صـ ١٥٣، وبداية المجهد جـ ٢ صـ ٣٧١ والمحلى لابن حزم جـ٩ صـ٢٠٢.

هذا يستعمل فى حصول الثانى بالأول، فالعتق فيه حاصل بسبب الشراء، لا بسبب آخر كما يقال أطعمه فأشبعه، وسقاه فأرواه، وضربه فأوجعه.

فالتعقيب - إذن - حاصل، اذ العتق يعقب الشراء، ولم يمنع التعقيب العتق بمجرد الشراء، بل دل عليه.

بالاضافة إلى أن الحديث لو كان كما فهمه الظاهرية لكان لفظه حينئذ "إلا أن يشتريه فيعتق عليه" وهذا لم يقله - صلى الله عليه وسلم - ، فدل على حصول العتق بمجرد الشراء.

كما أنا قلنا إنه يحتمل أن يرد بقوله - صلى الله عليه وسلم - :"فيشتريه فيعتقه" اى بشرائه له، كما يقال: ضربه فقتله، والضرب هو القتل، وذلك أن الشراء لما كان يحصل به العتق تارة دون أخرى عطف صفته عليه كما يقال :ضربه فأطار رأسه، وعليه فيعتق الوالد بمجرد الشراء، ولا يكون قوله "فيعتقه" خال عن الفائده كما زعموا.

قال الصنعانى: "وظاهره أن مجرد الملك سبب للعتق ، فيكون قرينة لحمل "فيعتقه" على المعنى المجازى كما قاله الجمهور، فلا يكون

فيه حجة لداود(١).

أما قياسهم بقاء الملك على ابتدائه فلا يصح لأمرين:

١ - لأن الظاهرية خالفوا به أصلهم، إذ هم من نفاة القياس فكيف يحتجون به هنا؟!

٢ - ولأن اثباتنا الملك ابتداء لذوى الرحم لا يستلزم بقاءه، لأنا اثبتناه للضرورة، وهى أن العتق يتوقف عليه ، لأنه لا عتق لابن آدم فيما لا يملك كما نص الحديث(٢) ولا شك: أن الضرورة تقدر بقدرها ، وعليه فيعتق ذو الرحم المحرم بمجرد الملك، ولا يحتاج إلى التلفظ بالعتق.

أما ما استدل به المالكية والشافعية من الكتاب فقد ناقشه ابن رشد واثبت ضعفه كما سبق(٣).

وأما ما استدل به المالكية والشافعية من السنة فهو صالح للاحتجاج ولا ينقض مارجحناه لأن أحدهما أثبت عتق الأخ بمجرد الملك ولم يمنع عتق غيره من ذوى الرحم المحرم بمجرد الملك، كما أن الآخر أثبت عتق الوالد بمجرد الشراء ، ولا ينفى عتق غيره من ذوى الرحم المحرم

١- ينظر: سبل السلام جـ ٤ صـ ١٨٨.

٢- اخرجه ابن ماجه عن المسور وحسنه بلفظ "لاطلاق قبل النكاح ولا عتاق قبل ملك " ينظر الجامع الصغير للسيوطى جـ ٢ صـ ٥٨٥.

٣- ينظر: صـ ٢٢٨ بالبحث.

بمجرد الملك.

وأما دليلهم من القياس والمعقول فلا يقوى على معارضة حديث سمرة، وابن عمر، إذ لا قياس مع النص كما قال علماء الأصول.

قال الشوكانى :" ولا يخفى أن نصب مثل هذه الأقيسة فى مقابلة حديث سمرة، وحديث ابن عمر مما لا يلتفت إليه منصف، والاعتذار عنهما - يعنى حديث سمره وابن عمر - بما فيهما من المقال المتقدم ساقط لأنهما يتعاضدان فيصلحان للاحتجاج"(١).

الأثر والترجيح:

أ - الأثر: يظهر أثر خلاف الأصوليين فى تأويل قوله - صلى الله عليه وسلم -"من ملك ذا رحم محرم فهو حر" وعدم تأويله فى اختلاف الفقهاء - فى أن من لم يقل بالتأويل فى الحديث وحمل اللفظ على ظاهره وهو العموم: كالجمهور من حنفية، وحنابلة قال إن المراد بذى الرحم المحرم فى الحديث: القريب الذى يحرم نكاحه عليه لو كان أحدهما رجلا، والآخر امرأة، وهم : الوالدان وإن علون من قبل الآب والأم جميعا، والولد وإن سفل من ولد البنين والبنات ، والأخوة والأخوات،وأولادهم وإن سفلوا، والأعمام والعمات ، والأخوال والخالات، دون أولادهم.

١- ينظر: نيل الأوطار للشوكانى جـ ٦ صـ ٩٤.

وعليه فمن ملك ذا رحم محرم من هؤلاء عتق عليه بمجرد الملك سواء ملكه عن طريق الارث أو الهبة، أو الشراء، أو الوصية، أو نحو ذلك من انواع الملك.

وأما من قال بالتأويل فى الحديث ولم يأخذ بظاهره: كالمالكية والشافعية، فقد قصر لفظ الحديث على بعض مدلولاته، وحمل ذا الرحم المحرم فى الحديث على عمودى النسب، وهم الأصول والفروع فقط كما قال الشافعية، أو على عمودي النسب بالأضافة إلى الاخوة والأخوات كما قال المالكية.

وعليه فمن ملك ذا رحم محرم عتق عليه بمجرد الملك إذا كان من الفروع أو الأصول فقط عند الشافعية، أو كان من الفروع أو الأصول أو الأخوة والأخوات عند المالكية.

هذا بناء على القول بصحة الحديث عند المالكية والشافعية، أما على القول بعدم صحة الاحتجاج به عندهما كما صرح بذلك ابن رشد، والصنعانى والشربينى الخطيب(١) فلا يتأتى هذا التفريع، إذ لا حاجة إلى تأويله لعدم صحته عندهما.

١- ينظر: بداية المجتهد لابن رشد جـ ٢ صـ ٣٧١، ومغنى المحتاج للشربينى الخطيب جـ ٤ صـ ٥٠٠، وسبل السلام للصنعانى جـ ٤ صـ ١٨٨.

والراجح صحة الاحتجاج بالحديث لتعاضده برواية ابن عمر، ولأنه قد أخرجه أصحاب السنن الأربعه، وصححه أئمة، فالعمل به متعين كما صرح الصنعانى(١).

ب ـ الترجيح:

والناظر فى المذكور آنفا يترجح لديه ماذهب إليه الحنفية ، والحنابلة،وهو أن من ملك ذا رحم محرم ـ وهو القريب الذى يحرم نكاحه عليه لو كان أحدهما رجلا والآخر امرأة، وهم الأصول والفروع، والاخوة والاخوات وأولادهم وان سفلوا، والاعمام والعمات، والأخوال والخالات ـ دون اولادهم ـ عتق عليه بمجرد الملك سواء ملكه بالارث ، أو الهبة ، أو الوصية، أو الشراء ، أو نحو ذلك للأمور الآتية:

أولا: ان هذا القول هو مذهب أكثر أهل العلم من الصحابة والتابعين كما صرح الشوكانى نقلا عن ابن الاثير(٢).

ثانيا: ولأن حمل الحديث على العموم فيه عمل بالظاهر، وحمله على بعض افراده فيه صرف للفظ عن ظاهره، ولا شك أن حمل اللفظ على ظاهره أرجح من تأويله وحمله على خلاف الظاهر.

١- ينظر: نفس المرجع، ونيل الاوطار للشوكانى جـ ٦ صـ ٩٤.
٢- ينظر: نيل الاوطار للشوكانى جـ ٦ صـ ٩٣.

ثالثا: ان تأويل المالكية والشافعية وحملهم الحديث على عمودى النسب فقط، أو على عمودى النسب مع الأخوة والاخوات من التأويلات البعيدة، كما صرح الآمدى فى الاحكام، وابن النجار فى شرح الكوكب المنير(١) ،وذلك لقصره اللفظ على بعض مدلولاته من غير دليل، وقصر اللفظ على بعض مدلالوته من غير دليل لا يجوز.

رابعا: ان الحديث ظاهر فى قصد الشارع التعميم لكل ذى رحم محرم، لأنه رتب الجزاء على الشرط بالفاء، ونبه على حرمة الرحم المحرم وصلته، ومثل هذا يمتنع معه التأويل بالحمل على الأصول والفروع فقط، أو بالحمل عليهما مع الاخوة، دون غيرهم ، ويقوى الظهور فى قصد الشارع التعميم لكل ذى رحم محرم، فيعتق عليه كل من ملكه من ذوى الرحم المحرم بمجرد الملك.

خامسا: لو كان الشارع يعمد الى عتق عمودى النسب فقط ، دون غيرهم من الحواشى لخصهم بالذكر، ونص عليهم إظهارا لشرف قربتهم ونسابتهم ، ولما عدل عن التنصيص عليهم إلى ما يعم، لأن فى ذلك اهمالا لخاصتهم ، واسقاطا لحرمتهم، ولذلك لو قال السيد لعبده: أكرم الناس قاصدا لاكرام والديه لا غير" كان ذلك من الأقوال المهجورة المستبعدة لكن الشارع عدل عن التنصيص عليهم إلى

١- ينظر: الاحكام للآمدى جـ ٢ صـ ٢٠٤، وشرح الكوكب المنير لابن النجار جـ ٣ صـ ٤٧١.

العموم ، فدل ذلك على قصده التعميم وعتق جميع من ملكه من ذوى الرحم المحرم بمجرد الملك وهو المدعى(١) والله اعلم.

١- ينظر: نفس المرجعين السابقين، والبرهان لامام الحرمين جـ ٢ صـ ٥٣٩-٥٤١.

المبحث السابع

ذكاة الجنين هل تكون تبعا لذكاة أمه؟

الجنين الذى خرج من بطن أمه المذكاة، قد يخرج حيا حياة مستقرة، وقد يخرج ميتا.

فإن خرج بعد ذبح أمه حيا حياة مستقرة، بحيث لو أسرع إليه بالذبح لأدرك حيا يتحرك حركة زائدة على حركة المذبوح - فإنه لا يحل أكله بذكاة أمه بلا خلاف - فيما أعلم - بين جمهور الفقهاء[1]، وعليه فلابد من ذكاته وذبحه من جديد حتى يؤكل.

أما إذا خرج من بطن أمه المذكاة ميتا ، فهل تعتبر ذكاة أمه ذكاة له، فيحل أكله دون حاجة إلى تذكية جديدة له، أولا تعتبر ذكاة أمه ذكاة له فلا يحل أكله، لأن ذبح أمه ليس ذبحا له؟

اختلف الفقهاء فى ذلك على أقوال ثلاثة:

١- ينظر: حاشية رد المحتار لابن عابدين جـ ٦ صـ ٣٠٤، والشرح الصغير جـ ١ صـ ٣٢١، ومغنى المحتاج للشربينى الخطيب جـ ٤ صـ ٣٠٦، والمغنى لابن قدامه جـ ١٣ صـ ٣١٠.

القول الأول:

يحل أكله وتعتبر ذكاة أمه ذكاة له، ولا يحتاج إلى تذكية جديدة مطلقا: أى سواء أشعر أو لم يشعر، خرج من بطن أمه - بعد ذبحها - ميتا، أو خرج يتحرك كحركة المذبوح، وإلى هذا ذهب الشافعية(١) ، والحنابلة(٢) وصاحبا أبى حنيفة(٣) ، وبه قال جمهور الصحابة والتابعين.

قال ابن المنذر: "لم يرد عن أحد من الصحابة ولا من العلماء أن الجنين لا يؤكل إلا باستئناف الذكاة فيه إلا ما يروى عن ابى حنيفة"(٤).

القول الثاني:

يحل أكله، وتعتبر ذكاة أمه ذكاة له ولا يحتاج إلى تذكية

١- ينظر: مغنى المحتاج جـ ٤ صـ ٣٠٦ حيث جاء فيه "ومحل حل الجنين إن خرج ميتا ، وكان مضغة مخلقة مخطوطه، فإن كان علقة لم يحل أكله، لأنه دم، وإن كان مضغة غير مخلقة لم يؤكل أيضا، لعدم وجوب الغرة فيها وعدم ثبوت الاسيلاد لو كانت من آدمى"أهـ وكذا الحال عند المالكية، لاشتراطهم انبات الشعر وتمام الخلقه. ينظر: الشرح الصغير مع بلغة السالك جـ ١ صـ ٣٢١.

٢- ينظر: المغنى لابن قدامه جـ ١٣ صـ ٣٠٨، ٣٠٩ وجاء فى صـ ٣١٠ واستحب أبو عبد الله أن يذبح الجنين وإن خرج ميتا، ليخرج الدم الذى فى جوفه، ولأن ابن عمر كان يعجبه أن يريقوا من دمه وإن كان ميتا.

٣- ينظر: بدائع الصنائع للكاسانى جـ ٥ صـ ٤٢، ونيل الأوطار للشوكانى جـ ٨ صـ ١٦٤.

٤- ينظر: نفس المرجع ، وسبل السلام جـ ٤ صـ ١١٧.

جديده إذا تم خلقه ونبت شعره، ولا يحل أكله إذا لم يتحقق ذلك، وإلى هذا ذهب المالكية(١) وبه قال ابن عمر، وعطاء، وطاوس، ومجاهد، والزهرى، والليث، وابو ثور(٢).

القول الثالث:

لا يحل أكله، ولا تعتبر ذكاة أمه ذكاة له سواء نبت شعره وتم خلقه، أم لا، - أى إذا خرج ميتا فهو ميتة لا يؤكل، وإذا خرج حيا ذبح وأكل، وإلى هذا ذهب أبو حنيفة، وزفر، وابن حزم الظاهرى(٣).

الأدلة:

استدل أصحاب القول الأول لمذهبهم بالسنة، والاجماع، والقياس، والمعقول:

أما السنة: فقد روى عن أبى سعيد الخدرى - رضى الله عنه - أنه قال: قيل يارسول الله، إن أحدنا ينحر الناقة، ويذبح البقرة والشاة، فيجد

١- ينظر: الشرح الصغير للشيخ الدردير مع بلغة السالك للصاوى جـ ١ صـ ٣٢١، وبداية المجتهد جـ ١ صـ ٤٤٢-٤٤٣.

٢- ينظر: المغنى لابن قدامه جـ ١٣ صـ ٣٠٩.

٣- ينظر: حاشية رد المحتار جـ ٦ صـ ٣٠٤، وبدائع الصنائع جـ ٥ صـ ٤٢، والمغنى لابن قدامة جـ ١٣ صـ ٣٠٩، ونيل الأوطار للشوكانى جـ ٨ صـ ١٦٤، وسبل السلام جـ ٤ صـ ١١٧.

فى بطنها الجنين، أنأكله أم نلقيه؟ قال : صلى الله عليه وسلم:"كلوه إن شئتم فإن ذكاته ذكاة أمه.

وفى رواية عن جابر عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال:"ذكاة الجنين ذكاة أمه" رواهما أبو داود(١).

- **وجه الدلالة**: أن هذا الحديث ظاهر الدلالة فى حل أكل الجنين الميت، لأن ذكاة أمه التى أحلتها أحلته تبعا لها، واعتبرت ذكاة له ببيان الرسول صلى الله عليه وسلم.

قال الصنعانى:" والحديث دليل على أن الجنين إذا خرج من بطن أمه ، ميتا بعد ذكاتها فهو حلال مذكى بذكاة أمه"(٢).

وقال الشوكانى "المراد الاخبار عن ذكاة الجنين بأنها ذكاة أمه؛فيحل بها كما تحل الأم بها ولا يحتاج إلى تذكية"(٣).

١- ينظر: سنن ابى داود جـ ٣ صـ ١٠٤ تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد ط دار احياء التراث العربى ، وسنن ابن ماجه جـ ٢ صـ ١٠٦٧ تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى ط دار احياء التراث العربى.

٢- ينظر: سبل السلام جـ ٤ صـ ١١٧.

٣- ينظر: نيل الأوطار للشوكانى جـ ٨ صـ ١٦٤.

وأما الاجماع:

فقد أجمع الصحابة رضوان الله عليهم، ومن جاء بعدهم من التابعين على أن الجنين يذكى بذكاة أمه.

قال ابن المنذر: "واجمعوا على أن الجنين إذا خرج ميتا أن ذكاته بذكاة أمه"(١)، وحيث ثبت الاجماع فلا يعول ولا ينظر إلى ما خالف هذا القول من أقوال(٢).

وأما القياس:

فقد قاسوا الجنين الخارج من المذكاة على اعضائها، بجامع أن كلا منهما جزء من اجزائها، متصل بها اتصال خلقة، يتغذى بغذائها، ولاشك أن ذكاة المذكاة ذكاة لجميع اعضائها بالنص والاجماع، فكذلك الجنين الميت بذبح أمه ينبغى أن تكون ذكاة أمه ذكاة له بالقياس، وهو المدعى(٣).

وأما المعقول: فمن وجهين:

الأول: ان الجنين لو لم يحل أكله بذكاة أمه لحرم ذكاتها وذبحها

١- ينظر: الاجماع لابن المنذر ص ٢٥ ط دار الكتب العلميه - بيروت.

٢- ينظر: المغنى لابن قدامه جـ ١٣ صـ ٣٠٩، ومغنى المحتاج للشربينى الخطيب جـ ٤ صـ ٣٠٦، وبداية المجتهد جـ١ صـ ٤٤٢.

٣- ينظر: المغنى لابن قدامه جـ ١٣ صـ ٣٠٩.

مع ظهور حملها، لكنه لم يحرم ذبح المذكاة مع ظهور حملها، فدل ذلك على أن ذكاتها ذكاة لجنينها، وذلك مثل المرأة الحامل الواجب عليها القتل قصاصا، لما ظهر حملها حرم قتلها حتى تضع الحمل وتفطم الوليد.

الثاني: ان الذكاة فى الحيوان تختلف على حسب الامكان فيه، والقدرة عليه، بدليل أن ذكاة الصيد الممتنع تختلف عن الصيد المقدور عليه، والجنين لما كان لا يتوصل إلى ذبحه إلا بذبح أمه كان ذكاة أمه ذكاة له، وهو المطلوب(١).

أدلة المالكية:

استدل المالكية على أن ذكاة الجنين ذكاة أمه إذا تم خلقه ونبت شعره بما يلى:

١ – ما روى عن مالك عن نافع عن ابن عمر ان النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال :"إذا اشعر الجنين فذكاته ذكاة أمه"(٢).

وفى رواية أخرى عن ابن عمر أنه كان يقول:"إذا نحرت الناقة فذكاة ما فى بطنها فى ذكاتها إذا كان قد تم خلقه ونبت شعره، فإذا

١- ينظر: المغني لابن قدامة حـ ١٣ ص ٣٠٩ ، ومغني المحتاج للشربيني الخطيب حـ ٤ ص ٣٠٦.

٢- ينظر: الموطأ للامام مالك جـ ١ صـ ٣٢٤، وسبل السلام جـ ٤ صـ ١١٧، ونيل الاوطار جـ ٨ صـ ١٦٤.

خرج من بطن أمه ذبح حتى يخرج الدم من جوفه"(١).

وجه الدلالة: ان هذا ظاهر فى أن الجنين يحل أكله بذكاة أمه إذا تم خلقه ونبت شعره، فدل ذلك على أنه إذا خرج ميتا ولم يتم خلقه ولم ينبت شعره فلا يذكى بذكاة أمه، ولا يؤكل لحمه.

٢ - **اجماع الصحابة**، فقد روى عن عبد الله بن كعب بن مالك أنه قال:"كان اصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقولون : إذا اشعر الجنين فذكاته ذكاة أمه" قال ابن قدامه:"وهذا اشارة إلى جميعهم فكان اجماعا"(٢).

٣ - **القياس**: حيث قاسوا الجنين الذى يذكى بذكاة أمه على الاشياء التى يجوز تذكيتها وتعمل فيها التذكية، بجامع أن كلا منهما محل للذكاة والذبح، والاشياء التى يجوز تذكيتها يشترط فيها الحياة وتمام الخلقة وانبات الشعر، فكذلك الجنين الذى يذكى بذكاة أمه لابد وأن يكون حيا وتم خلقه ونبت شعره(٣).

١- ينظر: موطأ الامام مالك جـ ١ صـ ٣٢٤.

٢- ينظر: المغنى لابن قدامه جـ ١٣ صـ ٣٠٩ ، وبداية المجتهد لابن رشد جـ ١ صـ ٤٤٣.

٣- ينظر: بداية المجتهد لابن رشد جـ ١ صـ ٤٤٣.

أدلة أصحاب القول الثالث:

استدل ابو حنيفة ومن وافقه لمذهبه، وهو أن الجنين لايذكى بذكاة أمه ويحرم أكله اذا لم يذبح بما يلي:

١ - قوله تعالى :"حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير"(١).

وجه الدلالة: ان الآية نصت على تحريم أكل الميتة، والجنين الذى خرج من بطن أمه ميتا بسبب ذبح أمه يعتبر ميتة، فلا يجوز أكله، وعليه فلا يذكى الجنين بذكاة أمه، ولا يحل أكله إلا إذا خرج حيا ثم ذبح(٢).

٢ - ان الجنين إذا كان حيا ثم مات بموت أمه بعد ذبحها فإنما يموت خنقا، فهو إن لم يكن من الميتة ، فهو من المنخنقة التى ورد النص بتحريمها فى الآية الفائته(٣).

٣ - ان الذبح قد تم لأم الجنين. فالمذكى نفس واحدة، وذكاة نفس لا يكون ذكاة لنفسين، لأنه ليس فى ذبح الأم اضاعة الولد ، لعدم التيقن

١- سورة المائدة من الآية ٣.

٢- ينظر: احكام القرآن للجصاص جـ٣ صـ ٢٩٦ ط دار احياء التراث العربى - بيروت، وحاشية رد المحتار لابن عابدين جـ ٦ صـ ٣٠٤، ونيل الاوطار جـ ٨ صـ ١٦٤.

٣- ينظر: بداية المجتهد جـ ١ صـ ٤٤٣.

بموته بسبب الذبح، وعليه فالجنين الميت لا تسرى عليه ذكاة أمه، فلا يحل أكله بذكاتها، وهو المدعى(١).

ثم أول أبو حنيفة ومن وافقه حديث "ذكاة الجنين ذكاة أمه" بأنه محمول على التشبيه، وأن المراد: ذكاة الجنين كذكاة أمه "أى يذكى كما تذكى أمه، فكانه قال:فذكوه مثل ذكاة أمه.

قال ابن عابدين:"... بدليل انه روى بالنصب، وعليه فلا اشكال انه تشبيه، وإن كان مرفوعا فكذلك، لأنه أقوى فى التشبية من الأول كما عرف فى علم البيان، ومما يدل على ذلك "يعنى التشبيه" تقديم ذكاة الجنين فى الحديث على ذكاة امه، فهو كقول الشاعر:

وعيناك عيناها، وجيدك جيدها   سوى أن عظم الساق منك دقيق

أى كأن عينيك عيناها، وكأن جيدك جيدها فى الشبه(٢).

وعلى هذا فالمراد من الحديث عند أبى حنيفة: بيان حكم الجنين الذى يخرج من بطن أمه المذكاة حيا، وبهذاأخرج الحديث عن موطن

١- ينظر: حاشية رد المحتار جـ ٦ صـ ٣٠٤ ، وتفسير النصوص لمحمد اديب صالح جـ ١ صـ ٤٢٤.
٢- ينظر: حاشية رد المحتار جـ ٦ صـ ٣٠٤.

الاستدلال للقول الأول.

المناقشة:

أولاً: نوقش ما استدل به المالكية من السنة: بأن مارواه مالك عن ابن عمر "إذا اشعر الجنين فذكاته ذكاة أمه" قد روى مرفوعا إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كما روى - ايضا- موقوفا على ابن عمر.

والاصح: انه موقوف على ابن عمر كما جاء فى الموطأ(١) ، وكما صرح بذلك الصنعانى، والشوكانى رحمهما الله تعالى(٢).

وحينئذ لا حجة فيه ، إذ لا يعدو عن كونه قول صحابى لا يقوى على معارضة حديث أبى سعيد وجابر الذى صححه الترمذى ، واستدل به الشافعية والحنابلة.

وإن سلمنا جواز الاحتجاج به، لأن الصحابى الجليل ما قاله إلا لسماعه من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلا أنه قد عورض بمثله، وهو حديث ابن عمر الذى اخرجه البيهقى"ذكاة الجنين ذكاة أمه اشعر

١- ينظر: الموطأ جـ ١ صـ ٣٢٤.

٢- ينظر: سبل السلام جـ ٤ صـ ١١٧، ونيل الاوطار للشوكانى جـ ٨ صـ ١٦٤.

او لم يشعر"(١) فقد روى مرفوعا، كما روى موقوفا على ابن عمر، والصحيح وقفه عليه.

وحيث صح أن الحديثين موقوفان على ابن عمر مع تعارضهما وتساويهما فى القوة، فلا يجوز الأخذ بواحد منهما، بل يبحث عن دليل آخر، ولا شك ان الاعتماد على حديث الاطلاق الذى صححه الترمذى وابن حبان وابن دقيق العيد والجوينى - أولى.

قال الجوينى"انه - يعنى حديث الاطلاق - صحيح لايتطرق احتمال إلى متنه، ولا ضعف إلى سنده"(٢).

وقال الصنعانى:"قلت: والموقوفان عنه قد صحا وتعارضا فيطرحان، ويرجع إلى اطلاق حديث الباب، وما فى معناه"(٣).

أما ماروى عن عبد الله بن كعب بن مالك، وقول ابن قدامة: انه اشارة إلى اجماع الصحابة على ذلك.

"ففيه نظر" لأن الاجماع كما نقل ذلك ابن المنذر قد انعقد على أن

١- سنن البيهقى جـ.
٢- ينظر: سبل السلام جـ ٤ صـ ١١٦.
٣- ينظر: نفس المرجع جـ ٤ صـ ١١٧.

ذكاة الجنين ذكاة أمه سواء اشعر أو لم يشعر، تم خلقه أو لم يتم، مادام قد خرج ميتا بذكاة أمه.

وعليه فإن صح ماروى عن عبد الله بن كعب فلا يعدو عن كونه قول صحابى لا يقوى على معارضة حديث الاطلاق الذى صححه الترمذى وغيره كما سبق، كما لا يقوى على معارضة الاجماع الصحيح الذى نقله ابن المنذر.

أما استدلالهم بالقياس: فهو معارض بنص الاطلاق ، ولاقياس مع النص - كما قال علماء الأصول.

ثم إنا قلنا : إن القياس يقتضى أن تكون ذكاة الجنين فى ذكاة أمه من جهة انه جزء منها ، متصل بها كعضو من اعضائها، وذكاة الجزء أو العضو تكون بذكاة الذبيحة بلا خلاف، فكذلك ذكاة الجنين ينبغى أن تكون بذكاة أمه بالقياس، وعلى هذا فلا معنى لاشتراط الحياة وتمام الخلقه وإنبات الشعر فى الجنين.

قال ابن رشد: "والقياس يقتضى أن تكون ذكاته فى ذكاة أمه من قبل أنه جزء منها، وإذا كان ذلك كذلك فلا معنى لاشتراط الحياة فيه، فيضعف أن يخصص العموم الوارد فى ذلك بالقياس الذى تقدم ذكره عن

أصحاب مالك"(١).

ثانيا: نوقش ما استدل به أبو حنيفة من الكتاب: بأن الاحتجاج بالآية من قبيل ترجيح العام على الخاص، وقد تقرر فى علم الأصول بطلانه - كما صرح الشوكانى(٢) ،وذلك ان الآية عام فى تحريم كل ميتة سواء أكانت جنينا أم غيره، وحديث "ذكاة الجنين ذكاة أمه" خاص، لأنه قد أخرج هذا الجنين من عموم حكم الميتة الوارد فى الآية، لأنه اعتبره مذكى بذكاة أمه، ومعلوم فى باب الترجيح بين الأدلة عند تعارضها أن الخاص مقدم على العام عند التعارض ، كما هو مذهب الجمهور، وهو الصحيح كما صرح ابن النجار(٣).

١- ينظر: بداية المجتهد لابن رشد جـ ١ صـ ٤٤٣.

٢- ينظر: نيل الأوطار للشوكانى جـ ٨ صـ ١٦٤.

والواقع: أن ترجيح العام على الخاص قد تقرر بطلانه عند جمهور الأصوليين من مالكية وشافعية وحنابلة وبعض الحنفية، أما جمهور الحنفية فهم يرون جواز تقديم العام على الخاص وترجيحه عليه، بل قد ينسخه، لأن دلالته قطعية كدلالة الخاص سواء بسواء، وعليه فلا مانع من ترجيح العام على الخاص عند أبى حنيفة هنا، بناء على أصله فى أن دلالة العام قطعية. ينظر: أصول البزدوى مع كشف الاسرار جـ ١ صـ ٥٨٧، وأصول الشيخ زهير جـ ٢ صـ ٢٠٩، والتعارض والترجيح د. السيد صالح عوض صـ ٣٦٧ ط دار الطباعة المحمدية.

٣- ينظر: شرح الكوكب المنير لابن النجار جـ ٣ صـ ٣٨٤ ومابعدها.

أما قوله "إن الجنين إن لم يكن من الميتة فهو من المنخنقة التى حرم أكلها بالنص... فمدفوع بأن الحديث ايضا اخرجه من حدود المنخنقة، لأنه طاب وحل أكله بما طابت به أمه من الذكاة"(١).

أما قوله : ان ذكاة نفس لا تكون ذكاة نفسين.... فمردود - أيضا - بما قاله أبو حنيفة فى عتق الآمة الحامل، حيث نقل القرطبى عن ابن المنذرأنه قال:"وفى قول النبى - صلى الله عليه وسلم"ذكاة الجنين ذكاة أمه" دليل على أن الجنين غير الأم، وهو - يعنى أبو حنيفة - يقول : لو اعتقت أمة وهى حامل. أن عتق الحمل عتق أمه وهذا مايلزم أن ذكاته ذكاة أمه.

ولأنه إذا جاز أن يكون عتق واحد عتق اثنين، جاز أن يكون ذكاة واحد ذكاة اثنين(٢).

أما تأويله لحديث الاطلاق وقوله إن المراد :"كذكاة أمه" فهو تأويل بعيد، لأنه لو كان المعنى كما ذكر لكان منصوبا بنزع الخافض ، وهو كاف التشبيه.

١- ينظر: تفسير النصوص د. محمد أديب صالح جـ ١ صـ ٢٢٤.

٢- ينظر: تفسير القرطبى جـ ٦ صـ ٥١، وتفسير النصوص جـ ١ صـ ٤٢٤، ٤٢٥.

قال ابن عمرون: تقديرهم حذف الكاف ليس بشيء، لأنه يلزم منه جواز قولك: زيد عمرا، أي كعمر. وأيضا فحذف حرف الخفض من غير سبق فعل يدل على التوسع فيه.

وحتى على تقدير صحة رواية النصب فيجوز أن يكون على الظرفية كما في قوله: جئتك طلوع الشمس، أي وقت طلوعها، والمعنى حينئذ: ذكاة الجنين كائنة، أو حاصلة وقت ذكاة أمه، فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه، وهو موافق لمعنى رواية الرفع المحفوظة التى اخرجها المحدثون، وعليها تكون "ذكاة" الأول خبر مقدم، وذكاة "الثانى هو المبتدأ، أى ذكاة أم الجنين ذكاة له، وإلا لم يكن لذكر الجنين مزية.

فعلم أن المراد: الجنين الميت، وان ذكاة أمه التى أحلتها احلته تبعا لها، وليس المراد الحي الذى يذكى كذكاة أمه كما ذكر ابو حنيفة.

يؤيد ذلك: ما فى بعض طرق الحديث من قول السائلين: يارسول الله إنا ننحر الابل، ونذبح البقر والشاة فنجد فى بطنها الجنين أفنلقيه، أو نأكله؟

فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: كلوه إن شئتم، فإن ذكاته ذكاة أمه" فظاهر أن سؤالهم كان عن الميت، لأنه محل الشك، بخلاف الحي الممكن ذبحه الذى لا يحل إلا بالتذكية، فيكون الجواب

عن الميت حينئذ حتى يتطابق مع السؤال.

كما يؤيده أيضا: ان الحديث روى عند البيهقى بلفظ "ذكاة الجنين فى ذكاة أمه" أى حاصلة فى ذكاة أمه.

كما روى بلفظ آخر" ذكاة الجنين بذكاة أمه" ، والباء حينئذ إما سببيه ، ويكون معناه: إن ذكاة الجنين حصلت بسبب ذكاة أمه، وإما ظرفيه ، وحينئذ توافق الرواية التى قبلها(١) ، وعليه فتأويل أبى حنيفة هذا اخرج الحديث عن المراد، وألغاه عن الافاده.

قال الصنعانى"فلا يخفى أنه الغاء للحديث عن الافادة، فانه معلوم أن ذكاة الحى من الأنعام ذكاة واحدة من جنين وغيره، كيف ورواية البيهقى بلفظ"ذكاة الجنين فى ذكاة أمه" فهى مفسرة لرواية "ذكاة أمه"(٢).

١- ينظر: نيل الاوطار للشوكانى جـ ٨ صـ ١٦٤، وسبل السلام للصنعانى جـ ٤ صـ ١١٧، وشرح الكوكب المنير لابن النجار جـ ٣ صـ ٤٦٩،٤٧٠، وشرح المحلى على متن جمع الجوامع لابن السبكى ، مع حاشية البنانى ، وتقرير الشربينى جـ ٢ صـ ٥٨-٥٩.

٢- ينظر: سبل السلام جـ ٤ صـ ١١٧.

الأثر والترجيح:

أ ـ **الأثر:** يظهر أثر خلاف الأصوليين فى تأويل قوله ـ صلى الله عليه وسلم :"ذكاة الجنين ذكاة أمه" وعدم تأويله فى اختلاف الفقهاء ـ فى أن من لم يقل بالتأويل فى الحديث وحمله على ظاهره وهو العموم ـ كالجمهور من شافعية، وحنابلة، وبعض الحنفية كالصاحبين قال: إذا خرج الجنين من بطن أمه ميتا بسبب ذبحها فإنه يذكى بذكاة أمه ويحل أكله ولا يحتاج إلى تذكية جديدة ، سواء تم خلقه ونبت شعره أم لا.

أما من قال بتأويل هذا الحديث، ولم يأخذ بظاهره ـ كأبى حنيفة وزفر فقد قال: ان المراد من الحديث بيان حكم الجنين الذى خرج من بطن أمه المذكاة حيا دون الميت، وقدر فى الحديث كلمة التشبيه وهى: الكاف، أو مثل، فكأنه قال صلى الله عليه وسلم :"ذكاة الجنين كذكاة أمه، أو مثل ذكاة أمه".

وعليه فإذا خرج الجنين من بطن أمه حيا فلا يذكى بذكاة أمه، بل لابد من تذكيته وذبحه مثل ذبح أمه ـ وهذا محل اتفاق كما سبق، أما إذا خرج ميتا بسبب ذكاة أمه ـ وهو محل الخلاف ـ فذكاة أمه ليست ذكاة له، ويحرم أكله حتى ولو ذبح، لأنه ميتة، أو منخنقة ، والله تعالى نص على تحريم أكلها كما سبق.

أما المالكية فلم يأخذوا بعموم الحديث، لأنه قد عارضه القياس المؤيد بأقوال جماعة من الصحابة، لذا اشترطوا انبات الشعر وتمام الخلقه.

ب ـ الترجيح:

والناظر فى هذه الأقوال وما تلاها من أدلة ومناقشات لا يسعه إلا ترجيح ما ذهب إليه الجمهور من شافعية، وحنابلة، وبعض الحنفية، وهو أن الجنين إذا خرج ميتا بسبب ذبح أمه فذكاة أمه ذكاة له، ويحل أكله تبعا لحل أكل أمه، ولايحتاج إلى تذكية جديدة سواء نبت شعره وتم خلقه أم لا، وذلك لما يأتى:

أولا: ان ما سبق من مناقشة لأدلة المخالفين أثبت رجحان هذا المذهب، وضعف ما عداه.

ثانيا: ان القول بحل الجنين الذى خرج ميتا تبعا لحل أمه ـ أشعر أو لم يشعر هو مذهب الصحابة والتابعين، ومن بعدهم من علماء الامصار، وعليه انعقد الاجماع ، كما صرح ابن المنذر.

ثالثا: أن هذا المذهب لا يحتاج إلى تقدير فى الحديث فكان هو الأصل، بخلاف ما ذهب إليه أبو حنيفة فيحتاج إلى تقدير ، ودليل يقويه فكان على خلاف الأصل، ولا شك أن الأصل مقدم على خلاف الأصل.

رابعا: ان القول بأن الجنين يذكى بذكاة أمه إذا خرج ميتا اشعر أو لم يشعر فيه عمل بظاهر الحديث، وهو العموم، بخلاف غيره ففيه صرف للفظ عن ظاهره، ولا شك ان الظاهر مقدم على خلاف الظاهر.

خامسا: ان تأويل أبى حنيفة من التأويلات البعيدة ـ كما صرح المحلى

وغيره - لما فيه من التقدير المستغنى عنه، لأن التشبيه يبطل التأويل ويدحضه، لأن قوله - صلى الله عليه وسلم - فيما رواه ابو سعيد :"فإن ذكاته ذكاة أمه" - تعليل لاباحة الجنين من غير احداث ذكاة ثانية، فثبت أنه على معنى النيابة عنها، كما صرح الخطابى(١).

سادسا: أنه من المعلوم فى الأصول أن التأويل البعيد يحتاج إلى دليل قوى يناسب بعده حتى يصح الأخذ به، ولا شك أن روايات الحديث التى تحتمل التأويل هنا لم يظفر لها بدليل قوى يتناسب مع ضعف الاحتمال.

وأخيرا: فإن ما ذهب اليه المالكية من اشتراط تمام الخلقة وانبات الشعر حتى يذكى بذكاة أمه يعتبر من قبيل تخصيص العام بالقياس، وقد ضعفه ابن رشد(٢).

١- ينظر: معالم السنن للخطابى جـ ٤ صـ ٢٨٢، وشرح المحلى على جمع الجوامع جـ ٢ صـ ٥٨.

٢- ينظر: بداية المجتهد لابن رشد جـ ١ صـ ٤٤٣.

المبحث الثامن

حكم اطعام أقل من ستين مسكينا في الكفارة.

أجمع أهل العلم على أن المظاهر إذا لم يجد الرقبة فى الكفارة، ولم يستطع صيام شهرين متتابعين انه يجب عليه اطعام ستين مسكينا(١).

بخلاف المواقع أهله فى نهار رمضان ، فإن جمهور العلماء يرى أنها ككفارة الظهار فى وجوب الترتيب وأنه لا يجوز الاطعام إلا بعد العجز عن الصيام ، خلافا للمالكية والامام احمد فى رواية أخرى ، حيث قالوا بوجوبها على التخيير(٢).

فإذا وجب على المظاهر من زوجته، أو المواقع أهله فى نهار رمضان اطعام ستين مسكينا ، فهل يجزئه عن الكفارة أن يطعم أقل من ذلك، أو مسكينا واحدا فى ستين يوما، أم لا؟

اختلف الفقهاء فى ذلك على قولين:

١- ينظر: بداية المجتهد لابن رشد جـ ٢ صـ ١١١، والمغنى لابن قدامه جـ ١١ صـ ٩٢، وسبل السلام جـ ٣ صـ ٢٤٦.

٢- ينظر: الشرح الصغير جـ ١ صـ ٢٥٠، ٢٥١، والمدونه جـ ١ صـ ٢١٨، ٢١٩، والمغنى لابن قدامه جـ ٤ صـ ٣٨٠.

القول الأول: انه لا يجزئه فى الكفارة إطعام أقل من ستين مسكينا، وبالأولى لا يجزئه اطعام مسكين واحد ستين يوما، بل لابد من إطعام ستين مسكينا، وإلى هذا ذهب جمهور الفقهاء من مالكيه[1]، وشافعية[2]، وحنابلة فى المشهور عنهم[3]، واختاره ابن الهمام من الحنفية حيث قال:"وهو الصحيح من مذهب أحمد، وهو قول أكثر العلماء، لأنه تعالى نص على ستين مسكينا... وأصحابنا أشد موافقة لهذا الأصل"[4].

القول الثاني: انه يجزئه فى الكفارة إطعام أقل من الستين، بل لو اطعم مسكينا واحدا ستين يوما اجزأه، وإلى هذا ذهب جمهور الحنفية[5]، وبه قال احمد فى رواية حكاها عنه القاضى أبو الحسين[6].

1- ينظر: الشرح الصغير جـ ١ صـ ٤٩١، والمدونه جـ ١ صـ ٨٣ حيث قال مالك :"…. ولا يجزئه إلا أن يطعم ستين مسكينا"اهـ.

2- ينظر: روضة الطالبين للنووى جـ ٦ صـ ٢٨٠.

3- ينظر: المغنى لابن قدامه جـ ١١ صـ ٩٣.

4- ينظر: شرح فتح القدير لابن الهمام جـ ٤ صـ ٢٧١.

5- ينظر: الهداية للمرغينانى جـ ٤ صـ ٢٧١، وسبل السلام للصنعانى جـ ٣ صـ ٢٤٨، ونيل الأوطار جـ ٦ صـ ٢٩٢.

6- ينظر: المغنى لابن قدامه جـ ١١ صـ ٩٣، وهناك رواية ثالثه للامام احمد هى :إن وجد مسكينا آخر غير المسكين الذى اعطاه لم يجز الصرف إليه ، وإلا بأن لم يجد غيره اجزأه اعادة الصرف إليه، ينظر: سبل السلام جـ ٣ صـ ٢٤٩.

الأدلة

استدل الجمهور لمذهبهم بالكتاب، والسنة، والقياس، والمعقول:

أما الكتاب فقوله تعالى:"فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكينا"(١).

وجه الدلالة: ان الآية ظاهرة فى أن من وجبت عليه كفارة الظهار، وعجز عن العتق، والصيام ، أنه يجب عليه اطعام ستين مسكينا، لأن الله تعالى أمر بإطعام عدد من المساكين، ولم يأمر بعدد الأيام، فالامتثال لأمر الشارع إنما يكون باطعام العدد الذى جاء الأمر به، فاذا أطعم أقل من ذلك العدد فلا يجزئه عن الكفارة، لأنه لم يمتثل أمر الشارع، وكذا من أطعم مسكينا واحدا ستين يوما لا يجزئه عن الكفارة، لأنه لم يطعم إلا واحدا فلم يمتثل أمر الشارع، إذ لو كان يجزئه الدفع إلى مسكين واحد فى ستين يوما ، لكان الله تعالى آمرا بعدد الأيام لا بعدد المساكين، وهذا يخالف ما نصت عليه الآية فلا يجوز(٢).

وأما السنة: فبما روى عن أبى هريرة أن الرسول - صلى الله عليه

١- سورة المجادلة من الآية٤.

٢- ينظر: المغنى لابن قدامه جـ ١١ صـ ٩٣، وشرح فتح القدير لابن الهمام جـ ٤ صـ ٢٧١.

وسلم - قال لمن واقع أهله فى نهار رمضان :"هل تجد رقبة تعتقها؟ قال لا قال:"فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟" قال: لا، قال: فهل تجد اطعام ستين مسكينا؟ قال : لا ... الحديث(١).

وفى رواية أخرى فى الموطأ أن رجلا أفطر فى رمضان فأمره رسول الله - صلى الله عليه وسلم أن يكفر بعتق رقبة، أو صيام شهرين متتابعين، أو اطعام ستين مسكينا"..... الحديث(٢).

وجه الدلالة: ان الحديث ظاهر فى أن الاطعام فى الكفارة إنما يكون لستين مسكينا، فلو أطعم أقل من هذا العدد، أو اطعم واحدا ستين يوما لم يجزه لمخالفة ظاهر أمره صلى الله عليه وسلم.

قال الشوكانى :"وظاهر الحديث أنه لابد من إطعام ستين مسيكنا، ولايجزىء اطعام دونهم"(٣).

أما القياس: فمن وجهين:

١- ينظر : صحيح مسلم حـ ٣ ص ١٣٩ ط دار العربية بيروت ، والموطأ للامام مالك حـ١ ص ٢١٨.

٢- اخرجه الامام مالك فى الموطأ باب كفارة من أفطر فى رمضان جـ ١ صـ ٢١٧، ٢١٨.

٣- ينظر: نيل الأوطار للشوكانى جـ ٦ صـ ٢٩٢.

الأول: انهم قاسوا الكفارة على الوصية بجامع ثبوت كل منهما فى حق المكلف، والموصي إذا أوصى بشيء لستين مسكينا فلا يجوز له دفعها لواحد منهم لمدة ستين يوما بالاتفاق، فكذلك المكفر بالاطعام قد أمر باعطاء ستين مسكينا فلا يجوز له دفعها لمسكين واحد ستين يوما بالقياس.

الثاني: قاسوا الكفارة على الزكاة وصدقة الفطر بجامع ثبوت كل منهما على المكلف، والزكاة وصدقة الفطر لما جاز دفعها إلى المسكين فى يوم واحد جاز دفعها إليه فى أيام، فكذلك الكفارة لما لم يجز دفعها إلى المسكين فى يوم واحد ، لم يجز دفعها إليه فى أيام .

اما المعقول: فلأن المسكين إنما جاز له أن يأخذ من طعام الكفارة فى اليوم الأول دون باقى الأيام، لأنه لم يستوف حقه من الكفارة فى ذلك اليوم، ولم يأخذ منها قوت يومه، بخلاف اليوم الثانى ، والذى يليه فلم يجز له أن يأخذ منها، لأنه قد استوفى حقه منها، وأخذ منها قوت يومه، لذا لم يجز أن يدفع إليه مرة ثانيه(١).

أدلة جمهور الحنفية:

استدل جمهور الحنفية لمذهبهم بما يأتى:

١ - قالوا نقيس حاجة مسكين واحد ستين يوما على حاجة ستين مسكينا

١- ينظر: المغنى لابن قدامه جـ ١١ صـ ٩٣.

فى يوم واحد، بجامع الحاجة وعدم استيفاء قوت يومه فى كل، فكما جاز دفع حاجة ستين مسكينا فى يوم واحد بالنص، فكذلك ينبغى أن يجوز دفع حاجة مسكين واحد ستين يوما بالقياس(١).

وبمعنى آخر: قالوا نقيس حال هذا المسكين فى اليوم الثانى والذى يليه على حاله فى اليوم الأول ، بجامع الحاجة وعدم استيفاء القوت فى كل، والمسكين إنما جاز الدفع له فى اليوم الأول من هذه الكفارة لعدم استيفاء قوت يومه بالنص، فكذلك يجوز أن يعطى منها فى باقى الأيام لعدم استيفاء قوت يومه بالقياس(٢).

وذلك ان المقصود من الأطعام سدخله المحتاج، والحاجة تتجدد فى كل يوم، فالدفع إليه فى اليوم الثانى كالدفع إلى غيره من المساكين.

ثم أولوا قوله تعالى :"فإطعام ستين مسكينا" فحملوه على أن المراد: اطعام طعام ستين مسكينا، ويجزىء ذلك باعطاء ذلك المقدار من الطعام ولو لمسكين واحد.

وهكذا قدروا لفظ "طعام" قبل لفظ "ستين" فكأن الله تعالى قال :"فإطعام طعام ستين مسكينا" ، وبذلك جعلوا المعدوم وهو "طعام"

١- ينظر: الهدايه للمرغينانى جـ ٤ صـ ٢٧١ مع شرح العناية للبابرتى.
٢- ينظر المغنى لابن قدامه جـ ١١ صـ ٩٣.

مذكورا مفعولا به ، والمذكور وهو قوله "ستين" معدوما ، ولم يجعلوه مفعولا به مع ظهور قصد العدد من الشارع ، لفضل الجماعه وبركتهم وتضافرهم على الدعاء للمحسن، وهذا لايوجد فى الواحد.

وأيدوا تأويلهم هذا بما سبق من أن المقصود من الآية التعريف بالقدر الذى يجب اطعامه لهذا العدد من المساكين، وذلك سدا لخلتهم ودفعا لحاجتهم(١).

المناقشة:

نوقش ما استدل به جمهور الحنفية بما يأتى:

١ - ان ما أوردوه من قياس لحاجة مسكين واحد ستين يوما على حاجة ستين مسكينا فى يوم واحد... لا يصح ، لأنه قياس فى مقابلة النص، ولا قياس مع النص كما قال علماء الأصول ، كما أن تعليلهم جواز اعطاء المسكين الواحد ستين يوما بسد الخله ودفع الحاجة لا يجوز، لأنه يعود على ظاهر النص بالابطال.

قال ابن الهمام:"وبتكرر الحاجة فى مسكين واحد لا يصير هو ستين، فكان التعليل بأن المقصود سدخله المحتاج... إلى آخر ما ذكر

١- ينظر: شرح الكوكب المنير لابن النجار جـ ٣ صـ ٤٦٤، وسبل السلام جـ ٣ صـ ٢٤٨.

مبطلا لمقتضى النص فلا يجوز(١).

٢ - إن الله تعالى نص على ستين مسكينا، وهذا النص يقتضى وجوب رعاية هذا العدد دفعا لحاجة ستين مسكينا، نظرا لما يناله المكفر من دعائهم له، واغتنامه لبركتهم، وقلما يخلو جمع من المسلمين عن ولى من أولياء الله تعالى يكون مستجاب الدعوة، مغتنم الهمة ، وعليه فلا يجوز العدول عن هذا العدد إلى لفظ آخر لم يعتبره(٢).

٣ - ان اعتبار لفظ لم يذكره الله تعالى وهو "طعام" وإلغاء المنصوص عليه وهو "ستين" بعيد لغة، لأن قوله تعالى :"فطعام" فعل لا بد له من مفعول يتعدى إليه، وقوله "ستين مسكينا" صالح لأن يكون مفعول الاطعام، وهو مما يمكن الاستغناء به مع ظهوره، والطعام وإن كان صالحا لأن يكون مفعول الاطعام إلا أنه غير ظاهر ومسكوت عنه، فتقدير حذف المظهر، واظهار المفعول المسكوت عنه بعيد فى اللغة، والواجب عكسه(٣).

٤ - ان ما يقوله جمهور الحنفية هنا مخالف لأصلهم، كما صرح ابن الهمام حيث قال:"واصحابنا أشد موافقة لهذا الأصل - يعنى اتباع المنصوص الذى بنى عليه الجمهور مذهبهم - ولذا قالوا فى مسأله ...

١- ينظر: شرح فتح القدير جـ ٤ صـ ٢٧١.
٢- ينظر: نفس المرجع، والاحكام للآمدى جـ ٢ صـ ٢٠٢ ط صبيح.
٣- ينظر: نفس المرجع.

ما إذا ملك مسكينا واحدا وظيفة ستين بدفعة واحدة لا يجوز ، لأن التفريق واجب بالنص، فيكون المدفوع كله عن وظيفة واحدة، كما إذا رمى الحاج الجمرات السبع بمرة واحدة يحتسب عن رمية واحده، مع أن تفريق الدفع غير مصرح به، وإنما هو مدلول التزامى لعدد المساكين ستين، فالنص على العدد أولى، لأنه المستلزم، وغاية ما يعطيه كلامهم - يعنى المتأولين - أن بتكرر الحاجة يتكرر المسكين حكما ، فكان تعددا حكما... ولا يخفى أنه مجاز، فلا مصير إليه إلا بموجب... الى ان قال :"ان الظاهر انما هو عدد ومعدوده ذوات المساكين مع عقلية ان العدد مما يقصد لما في تعميم الجمع – بالعطاء – من بركة الجماعة وشمول المنفعة، واجتماع القلوب علي المحبة والدعاء"أ.هـ.(١).

الأثر والترجيح:

أ . الأثر:

يظهر أثر خلاف الأصوليين فى تأويل قوله تعالى :"فاطعام ستين مسكينا" وعدم تأويله فى اختلاف الفقهاء - فى أن من لم يقل بالتأويل وحمل الآية على ظاهرها، وهم الجمهور قال هنا فيمن وجبت عليه الكفارة بالاطعام: لا يجوز له إطعام طعام الستين مسكينا لأقل من ستين مسكينا، وبالأولى لا يجوز له اطعام مسكين واحد ستين يوما، لمخالفته لظاهر الآية.

١- ينظر : شرح فتح القدير لابن الهمام حـ ٤ ص ٢٧١.

أما من قال بالتأويل ، وصرف لفظ الآية عن ظاهره إلى خلافه، وهم جمهور الحنفية فقد قدر محذوفا فى الآية وهو لفظ "طعام" فكأن الله تعالى قال:"فإطعام طعام ستين مسكينا".

وعليه فمن وجبت عليه كفارة بالاطعام جاز له أن يطعم طعام الستين مسكينا لأقل من ستين مسكينا، بل يجوز عندهم اطعام مسكين واحد ستين يوما، لأن المقصود سدخلة المحتاج ودفع حاجته، ودفع حاجة مسكين واحد ستين يوما كدفع حاجة ستين مسكينا.

ب - الترجيح: الراجح من هذين القولين هو القول الأول، وهو أنه لا يجوز فى الكفارة بالإطعام اطعام أقل من ستين مسكينا، كما لايجوز اطعام مسكين واحد ستين يوما لما يأتى:

١ - ما سبق من مناقشة لأدلة جمهور الحنفية وتأويلهم أثبت ضعف مذهبهم ورجحان مذهب الجمهور.

٢ - ان ما ذهب إليه جمهور الفقهاء هو مذهب أكثر العلماء ، كما صرح ابن الهمام، بل إن ابن الهمام، وهو واحد من فقهاء الاحناف - قال إن اصحابنا اشد موافقة لهذا الأصل - يعنى اتباع المنصوص الذى

بنى عليه الجمهور مذهبهم(١).

٣ – ان ما رجحناه لا يحتاج إلى تقدير محذوف فى الآية ، فكان هو الأصل، بخلاف ما ذهب إليه جمهور الحنفية فيحتاج إلى تقدير محذوف، ودليل يقويه، فكان على خلاف الأصل، ولا شك أن الأصل مقدم على خلاف الأصل.

٤ – ان القول بوجوب اطعام ستين مسكينا فيه عمل بظاهر اللفظ فى الآية كما صرح الشوكانى(٢) ، بخلاف قول جمهور الحنفية ففيه صرف للفظ عن ظاهره إلى خلافه ولا شك أن الظاهر مقدم على خلاف الظاهر.

٥ – ان الذى يطعم مسكينا واحدا ستين يوما لم يخرج من عهدة التكليف، والعمل بما وجب عليه فى كتاب الله تعالى، وسنة نبيه – صلى الله عليه وسلم – لأنه لم يطعم ستين مسكينا.

٦ – ان تأويل جمهور الحنفية من التأويلات البعيده كما صرح الآمدى، والاصفهانى، والمحلى(٣)، وغيرهم ، لأنهم جعلوا المعدوم الذى هو طعام مذكورا ليكون مفعولا لقوله "إطعام" وجعلوا المذكور الذى هو قوله "ستين مسكينا" معدوما فلم يجعلوه مفعولا مع قصد الشارع له ، لفضل الجماعه وبركتهم كما سبق ، ولا شك أن التأويل البعيد يحتاج إلى دليل قوى يناسب بعده حتى يصح الأخذ به وترجيحه على

١- ينظر: شرح فتح القدير جـ ٤ صـ ٢٧١.
٢- ينظر: نيل الاوطار للشوكانى جـ ٦ صـ ٢٩٢.
٣- ينظر: الاحكام للآمدى جـ ٢ صـ ٢٠٢ ، وبيان المختصر للآصفهانى جـ ٢ صـ ٤٢٣، وشرح المحلى على جمع الجوامع لابن السبكى جـ ٢ صـ ٥٧.

الظاهر، وما اعتمد عليه جمهور الحنفية من دليل لتأييد تأويلهم لا يتناسب مع بعد هذا التأويل وضعف الاحتمال.

هذا... وما ورد هنا من خلاف وترجيح حول كفارة الظهار يرد مثله فى الكفارات الآخرى: ككفارة الوقاع فى نهار رمضان، وكفارة اليمين المنعقدة فيترجح وجوب اطعام ستين مسكينا فى كفارة الوقاع فى نهار رمضان، ووجوب إطعام عشرة مساكين من أوسط ما نطعم أهلينا فى كفارة اليمين المنعقدة. والله اعلم.

الخاتمة: أسأل الله حسن الخاتمة

فى أهم نتائج البحث، والتضرع إلى الله تعالى أن ينفع به

من خلال مصاحبتى لبحث التأويل، ومعايشتى له توصلت بحمد الله تعالى إلى بعض النتائج، أهمها ما يلى:

١ ـ ان التأويل فى اصطلاح علماء السلف لا يخرج عن معنيين اثنين هما:

(أ)ـ حقيقة الشىء ونفس المراد من الكلام.

(ب)ـ التفسير والتوضيح والبيان للمعنى.

وأن التأويل بهذين المعنين لاخلاف فيه بين العلماء من سلف وخلف، وإنما الخلاف فى التأويل بمعناه الأصولى الذى يكون بصرف اللفظ عن معناه الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به.

٢ ـ ان التأويل عند جمهور الأصوليين لا يتطرق إلى النص ولا إلى المجمل، وإنما يتطرق إلى ما كان ظاهراً لاغير ، بخلاف الحنفية فى اصطلاحهم الخاص بهم فإنه يتطرق إلى النص والمجمل والظاهر والمشترك.

٣ ـ يشترط فى التأويل أن يكون المؤول أهلا للتأويل ، وأن يكون المؤول اليه موافقا لأهل اللغة، وأن يقوم على التأويل دليل صحيح وأن يكون هذا الدليل راجحا، وأن يكون ثمة موجب للتأويل.

٤ ـ ان هناك فرقا بين التأويل والتفسير، وذلك أن التأويل هو توجيه الكلام الى ما يتوجه إليه ، وأنه لايقع فيه التشدد ، وأن له وجوها متعدده، بينما التفسير غير ذلك.

كما أن التأويل يكون للأصوليين والفقهاء، بينما التفسير لا يكون إلا للصحابه.

٥ ـ التأويل ينقسم تقسيمات عدة باعتبارات مختلفة: فينقسم من حيث القرب والبعد إلى : قريب ، وبعيد، ومتوسط.

ومن حيث الصحة وعدمها إلى : صحيح ، وفاسد.

ومن حيث ظهور دليله إلى : أظهر من المعنى الذى دل عليه الظاهر، وأقل ظهوراً، ومساوى . كما ينقسم تبعاً لاقسام الظاهر إلى عدة أقسام.

٦ ـ ان علماء السلف والخلف يقولون بالتأويل بمعناه الأصولى – الذى هو صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى غيره بدليل يوجب ذلك – فى الأسماء والصفات، وإن كان بعضهم يرى الامساك عنه فيها تنزيها، كما حكى ذلك الشوكانى.

وأن شيخ الأسلام ابن تيمية يقول بالتأويل بمعنييه عند علماء السلف، كما يقول به فى اصطلاح الأصوليين، وأنه صحيح مقبول عنده فى الأسماء والصفات إذا توافرت شروطه، فإذا اختل شرط منها توقفنا وأمسكنا عنه تنزيها ورجعنا إلى الايمان بالمعنى الذى يليق بجلاله وكماله.

٧ ـ ان التأويل وإن كان خلاف الأصل الا أنه دليل ظنى يجب العمل به، وأنه لم ينكره أحد منذ زمن الصحابة إلى يومنا هذا، مادام قد استوفى شروطه الواجب توافرها فيه.

٨ ـ ان هناك فروعاً فقهية اختلف الفقهاء فيها بناء على اختلاف الأصوليين فى القول بالتأويل فى بعض النصوص وعدمه قد توصلت فيها بحمد الله تعالى إلى ترجيح مايأتى:

(أ)ـ ان الواجب فى زكاة الغنم الأربعين شاة، هو اخراج شاة بعينها، ولا يجزىء اخراج قيمتها، وهو ما عليه جمهورالفقهاء من مالكية وشافعية، وحنابلة فى ظاهر مذهبهم.

(ب)ـ يشترط تبييت نية الصيام من الليل فى جميع أنواع الصوم المفروض، معينا كان أو غير معين ، وهو ما عليه جمهور الشافعية والحنابله.

أما صوم النفل والتطوع فلايشترط فيه ذلك ، بل يصح بنية من النهار، لأنه مبنى على النشاط، وقد ينشط المكلف

أول النهار، ولاينشط قبل ذلك.

(جـ)ـ أن سهم ذوى القربى يصرف للأغنياء والفقراء من أقرباء النبى صلى الله عليه وسلم، وهو ما عليه جمهور الشافعيه والحنابله، وليس للفقراء فقط، أو لبنى هاشم فقط كما قال غيرهم.

(د)ـ أن المرأه لايجوز لهل أن تزوج نفسها أوغيرها بغير ولى مطلقا: صغيرة كانت أم كبيرة، حرة أو أمة، بكرا كانت أم ثيبا، شريفة أو وضيعه، أذن لهاوليهاأو لم يأذن، لعموم الاحاديث الداله على ذلك، وهو ما ذهب اليه جمهور الفقهاء ، خلافا للحنفيه.

(هـ)ـ ان من أسلم على أكثر من أربع زوجات أسلمن معه، فإنه يختار مصاحبة أربع منهن، ويفارق الباقيات، لافرق فى ذلك بين ما إذا كان نكاحهن بعقد واحد،أو بعقود متفرقة مرتبة، وهو ما ذهب اليه الجمهور، خلافا للحنفية الذين قالو لابد من عقد جديد، وكذلك الحال فيمن أسلم على أختين أسلمن معه اختار أيتهما شاء.

(و)ـ من ملك ذا رحم محرم، ممن لو قدّر أحدهما رجلا، والآخر امرأة لحرم النكاح بينهما، من الاصول والفروع، والاخوه والاخوات، والاعمام والعمات، والأخوال والخالات دون أولادهم، فإنه يعتق عليه بمجرد الملك، وهو ما ذهب اليه الحنفيه والحنابلة، خلافا لغيرهم.

(ز)ـ الجنين إذا خرج ميتا بسبب ذكاة أمه، فذكاة أمه ذكاة له،

ويحل أكله تبعا لحل أكل أمه، ولايحتاج الى تذكية جديدة، نبت شعره وتم خلقه أولا، وهو ما ذهب اليه الجمهور من شافعية وحنابلة، وبعض الحنفية، خلافا لغيرهم.

(ح)- لايجوز فى الكفارة بالاطعام اطعام أقل من ستين مسكينا، وهو ما ذهب اليه الجمهور، خلافا للحنفية.

وبعد فالحمد لله الذى بنعمته تتم الصالحات، والشكر للقدير العاصم من الزلات، وهذا بحثى الذى بذلت فيه قصارى جهدى، أقدمه للناس كافة سائلا المولى عز وجل أن يكون قليل الهفوات نادر الزلات وأن يجد فيه طلاب العلم نفعا، والباحثون مرجعا، والعلماء مذكرا من أقرب طريق.

كما اساله سبحانه أن يكون محببا الى قلوب قرائه خالصا لوجهه الكريم فتقربه عينى، وتسر به روحي يوم لاينفع مال ولابنون الإ من أتى الله بقلب سليم.

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين.

الفهارس :

أولا : تراجم الأعلام

١ ـ ابراهيم بن خالد بن أبى اليمان الكلبى، الامام البغدادى، أبوثور، صاحب الامام الشافعى، كان حنفى المذهب حتى قدم الشافعى العراق فاختلف إليه والتزم مذهبه توفى سنة ٢٤٠هـ.

٢ ـ ابراهيم بن موسى الغرناطى، أبواسحق الشاطبى، الفقيه المالكى الأصولى صنف الموافقات، والاعتصام وغيرهما توفى سنة ٧٩٠هـ.

٣ ـ أحمد بن الحسن بن على، أبوبكر البيهقى، الحافظ المحدث المتوفى سنة ٤٥٨هـ.

٤ ـ أحمد بن حنبل بن هلال بن أسد بن إدريس بن عبد الله بن حيان، أبو عبد الله الشيبانى، الفقيه المحدث صاحب المذهب الحنبلي المعروف المتوفى سنة ٢٤١هـ.

٥ ـ أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، تقى الدين، أبى العباس شيخ الاسلام بن تيميه المتوفى سنة ٧٢٨هـ.

٦ ـ أحمد بن علي بن حجر العسقلانى، الحافظ المحدث المتوفى سنة ٨٥٢هـ.

٧ ـ أحمد بن قاسم العبادى، شهاب الدين، القاهرى الفقيه الشافعى، الأصولى المتوفى سنة ٩٩٤هـ.

٨ ـ أحمد بن محمد بن أحمد الدردير، أبو البركات، الفقيه المالكى المصرى العدوى المتوفى سنة ١٢٠١هـ.

٩ ـ أسماء بنت أبى بكر الصديق: عبد الله بن ابى قحافه: عثمان بن عامر، وأمها قتيله بنت عبد العزى، ذات النطاقين زوجة الزبير بن العوام بن خويلد توفيت سنة ٧٣هـ بعد مقتل ابنها عبد الله بن الزبير بليال.

١٠ـ اسماعيل بن حماد، أبو نصر الجوهرى، كان إماما فى اللغه توفى سنة ٣٩٨ وقيل سنة ٤٠٠هـ.

١١ـ اسماعيل بن كثير، الحافظ عماد الدين القرشى الدمشقى المتوفى سنة ٧٧٤هـ.

١٢ـ اسماعيل بن يحى بن اسماعيل بن عمرو بن اسحاق، أبوابراهيم المزنى، الفقيه الشافعى المتوفى سنة ٢٦٤هـ.

١٣ـ أنس بن مالك بن النضر بن ضمضم بن زيد بن حرام الأنصارى النجارى، أبوحمزه،خادم رسول الله صلى الله عليه وسلم ـ الصحابى الجليل المتوفى سنة ٩٣هـ.

١٤ـ جابر بن عبد الله بن عمرو بن حرام بن ثعلبه الأنصارى السلمى المدنى الصحابى الجليل المتوفى سنة ٧٨هـ.

١٥ـ جبير بن مطعم بن عدى بن نوفل بن عبد مناف، النوفلى، أبو محمد، وقيل أبوعدى، المدنى، قدم فى فداء اسارى بدر، ثم أسلم يوم الفتح وقيل قبله توفى سنة ٥٩هـ.

١٦ـ الحسن بن محمد بن على بن أبى طالب، أبو محمد المدنى، روى عن أبيه ابن الحنفيه، وابن عباس، وجابر وسلمة بن الأكوع، وروى عنه الزهرى توفى سنة ٥٩هـ وقيل سنة ١٠١هـ.

١٧ـ الحسن بن منصور بن محمود، فخر الدين قاضيخان الآوزجندى الفرغانى الفقيه الحنفى المتوفى سنة ٥٩٢هـ

١٨ـ الحسين بن مسعود، أبو محمد الفراء، البغوى المتوفى سنة ٥١٦هـ.

١٩ـ حفصه بنت عمر بن الخطاب، أم المؤمنين ، زوج النبى صلى الله عليه وسلم توفيت سنة ٤٧هـ.

٢٠ـ حنبل بن اسحاق بن حنبل، ابن عم الامام أحمد بن حنبل، روى عن ابن عمه الكثير توفى سنة ٢٧٣هـ.

٢١ـ الربيع بن سليمان بن عبد الجبار،أبو محمد الربيع المرادى مولاهم المصرى، المؤذن بجامع مدينة مصر ، خادم الشافعى، وروى الأم وغيره من كتبه توفى سنة ٢٧٠هـ.

٢٢ـ ربيعة بن أبى عبد الرحمن فروخ التيمى مولى آل المنكدر، ابو عثمان، ويقال ابو عبد الرحمن المدنى الفقيه المعروف بربيعه الرأى شيخ الأمام مالك توفى سنة ١٣٦هـ.

٢٣ـ زفر بن الهذيل بن قيس بن سليم بن قيس، أبى الهذيل، أخذ الفقه عن ابى حنيفه ثم غلب عليه الرأى فصار من أئمة الحنفيه توفى سنة ١٥٨هـ.

٢٤ـ زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصارى السنيكى ، ثم الظاهرى شيخ الاسلام أبى يحي الفقيه الشافعى الأصولى المتوفى سنة ٩٢٦هـ.

٢٥ـ زين الدين بن ابراهيم بن محمد بن بكر، المعروف بإبن نجيم الفقيه الحنفى الأصولى المتوفى سنة ٩٧٠هـ.

٢٦ـ سعيد بن مالك بن سنان بن ثعلبة بن عبيد بن خدره بن عوف ابوسعيد الخدرى، الخزرجى، الصحابى الجليل المتوفى سنة ٧٤هـ، وقيل غير ذلك.

٢٧ـ سفيان بن سعيد بن مسروق بن حبيب بن رافع، أبو عبد الله الثورى نسبة إلى ثور بن عبد مناف، وقيل نسبة إلى جبل ثور توفى سنة ١٦١هـ.

٢٨ـ سلمة بن عمرو بن الأكوع الصحابى الجليل المتوفى سنة ٧٤هـ.

٢٩ـ سليمان بن الأشعث السجستانى، أبو داود الحافظ المحدث المتوفى سنة ٢٧٥هـ.

٣٠ـ سليمان بن عبد القوى بن عبد الكريم بن سعيد الطوفى، الصرصرى، البغدادى نجم الدين، أبوالربيع، الفقيه الحنبلى، الأصولى النحوى المتوفى سنة ٧٠٦هـ.

٣١ـ شعبة بن الحجاج بن ورد بن الآزد،أبو بسطام، كان مأمونا ثبتا صاحب حديث حجة يكبر عن الثورى بعشر سنين ، توفى بالبصرة سنة ١٦٠هـ.

٣٢ـ صالح بن أحمد بن حنبل، أكبر أولاد الامام أحمد بن حنبل، وروى عنه توفى سنة ٢٦٦هـ.

٣٣ـ الصنابح بن الأعسر الأحمسى من بجيلة.

٣٤ـ ضباعة بنت الزبير بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصى، وأمها عاتكه بنت أبى وهب بن عمرو بن عائذ بن عمران بن مخزوم، أطعم رسول الله صلى الله عليه وسلم ضباعة بنت

الزبير يوم خيبر أربعين وسقا.

٣٥- طاوس بن كيسان اليمانى، أبو عبد الرحمن الحميرى، أحد الأئمة الأعلام من سادات التابعين توفى سنة ١٠٦هـ.

٣٦- عائشة بنت ابى بكر الصديق: عبد الله بن ابى قحافه، الصديقة بنت الصديق، أم المؤمنين، حبيبة رسول الله صلى الله عليه وسلم توفيت سنة ٥٧هـ.

٣٧- عبد الرحمن بن جاد الله البنانى،ابو يزيد، الفقيه المالكى، الأصولى المتوفى سنة ١١٩٧هـ.

٣٨- عبد الرحمن بن صخر الدوسي، أبو هريره، وقيل: اسمه عبد شمس، فسمى فى الأسلام: عبد الله، وقيل: اسمه عمير بن عامر بن عبد ذى الشرى بن طريف بن سليم، والأول: أصح كما صرح النووى، كان من أكثر الصحابه رواية للحديث واحفظهم، كنى بأبى هريره ، لأنه كانت له هريرة صغيره يلعب بها، استشهد يوم الجمل سنة ٣٦هـ.

٣٩- عبد الرحمن بن عمرو بن محمد الأوزاعى، شيخ الاسلام، وعالم أهل الشام، كان كثير الحديث والعلم والفقه توفى سنة ١٥٧هـ.

٤٠- عبد الرحمن بن القاسم بن خالد بن جناده العتقى المصرى، ابو عبد الله الفقيه المالكى، صحب الامام مالك، وطالت صحبته به توفى سنة ١٩١هـ.

٤١- عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخارى، الفقيه الحنفى الأصولى المتوفى سنة ٧٣٠هـ.

٤٢- عبد الله بن أحمد بن محمدبن قدامه بن مقدام بن نصر بن عبد الله المقدسى ثم الدمشقى، أبو محمد موفق الدين، الفقيه الحنبلى، الآصولى المتوفى سنة ٦٢٠هـ.

٤٣- عبد الله بن أحمد بن محمود النسفى، ابو البركات ، حافظ الدين الفقيه الحنفى الأصولى، المفسر، المحدث المتكلم المتوفى سنة ٧١٠هـ.

٤٤- عبد الله بن عباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف القرشى، ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم، حبر الأمه وترجمان القرآن، دعا له الرسول صلى الله عليه وسلم ومسح على رأسه وقال: "اللهم فقهه فى الدين وعلمه التأويل" توفى سنة ٦٨هـ.

٤٥- عبد الله بن عبد الحكم بن اعين، أبو محمد الفقيه المالكى المتوفى سنة ٢١٤هـ.

٤٦- عبد الله بن ابى قحافة: عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد التميمى القرشى ، ابو بكر الصديق، خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم توفى سنة ١٣هـ.

٤٧- عبد الله بن عمر بن الخطاب بن مقبل، القرشى، العدوى، الصحابى الجليل المتوفى سنة ٧٣هـ.

٤٨- عبد الله بن عمر بن عيسى بن القاضى، ابوزيد الدبوسى، الفقيه الحنفى الأصولى المتوفى سنة ٤٣٠هـ.

٤٩- عبد الله بن كعب بن مالك الانصارى السلمى المدنى، روى عن أبيه

وعثمان، وأبى أيوب، وجابر، وغيرهم، وروى عنه الزهرى، توفى سنة ٩٧هـ.

٥٠ـ عبد الله بن محمد بن ابراهيم بن ابى شيبه، المتوفى سنة ٢٣٥ـ.

٥١ـ عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب، ينتهى نسبه إلى مدركه بن الياس من أجلاء الصحابه، ومن السابقين إلى الاسلام، وأول من جهر بالقرآن فى مكة المكرمة توفى سنة ٣٣هـ.

٥٢ـ عبد الملك بن أبى محمد: عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيويه إمام الحرمين الجوينى، الفقيه الشافعى، الآصولى المتوفى سنة ٤٧٨هـ.

٥٣ـ عبد الوهاب بن على بن عبد الكافى بن على بن تمام بن يوسف بن موسى بن تمام السبكى، قاضى القضاه، تاج الدين، الفقيه الشافعى، الأصولى المتوفى سنة ٧٧١هـ.

٥٤ـ عثمان بن عفان بن ابى العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف الأموى القرشى، ثالث الخلفاء الراشدين، يكنى بأبى عبد الله ويلقب بذى النورين توفى سنة ٣٥هـ.

٥٥ـ عثمان بن عمر بن أبى بكر بن يونس، أبوعمرو، جمال الدين ابن الحاجب، الفقيه المالكى الآصولى النحوى المتوفى سنة ٦٤٦هـ.

٥٦ـ عروة بن الزبير بن العوام الآسدى، ابو عبد الله المدنى، روى عن أبيه وأخيه عبد الله، وعلى بن أبى طالب، وغيرهم، أحد ثلاثة أعلم الناس بحديث عائشة توفى سنة ٩٤هـ.

٥٧ـ عطاء بن أبى رباح: اسلم بن صفوان، أبو محمد، أمه سوداء تسمى بركة ، نشأ بمكه المكرمة، من كبار التابعين، روى عن بعض الصحابه، توفى سنة ١١٥هـ عن ٨٨ سنة.

٥٨ـ على بن أبى بكر بن عبد الجليل، الفرغانى، الميرغينانى، برهان الدين الفقيه الحنفى، الآصولى، الآديب الشاعر المتوفى سنة ٥٩٣هـ.

٥٩ـ على بن أبى طالب بن عبد المطلب بن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم يكنى بأبى الحسن، صهر رسول الله صلى الله عليه وسلم أول من أسلم من الصبيان، رابع الخلفاء الراشدين توفى سنة ٤٠هـ.

٦٠ـ على بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن مسعدان بن سفيان بن يزيد مولى يزيد بن أبى سفيان الأموى، أبو محمد الفقيه الشافعى ، ثم الظاهرى، الآصولى المتوفى سنة ٤٥٦هـ،

٦١ـ على بن عمر الدارقطنى، الحافظ المحدث المتوفى سنة ٣٨٥هـ.

٦٢ـ على بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم بن موسى بن عيسى بن مجاهد يكنى بأبى الحسن، وأبى العسر، لعسر تاليفه، فخر الاسلام البزدوى، الفقيه الحنفى، الآصولى المتوفى سنة ٤٨٢هـ.

٦٣ـ على بن أبى على: محمد بن سالم، الثعلبى، سيف الدين الآمدى الفقيه الشافعى الآصولى المتوفى سنة ٦٣١هـ.

٦٤ـ عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رباح بن عبد الله، العدوى القرشى، يكنى بأبى حفص، ويلقب بالفاروق ثانى الخلفاء

الراشدين توفى سنة ٢٣هـ.

٦٥ـ عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم، الأموى، القرشى يكنى بأبى حفص، ويلقب بأشج بنى أمية، الخليفة الراشد المتوفى ١٠١هـ.

٦٦ـ عمر بن محمد بن عمر، أبو محمد، جلال الدين الخبازى، الفقيه الأصولى المتوفى سنة ٦٧١هـ.

٦٧ـ غيلان بن سلمه بن معتب بن مالك بن عوف بن ثقيف.... أسلم وعنده عشرة نسوة فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم " إختر منهن أربعا وفارق بقيتهن".

٦٨ـ فاطمه بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأمها خديجة بنت خويلد بن أسد بن عبد العزى ولدتها قبل النبوة بخمس سنين.

٦٩ـ الفضل بن عباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصى، أسن ولد العباس، غزا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم توفى سنة ١٨هـ فى خلافة عمر بن الخطاب.

٧٠ـ فيروز الديلمى، من أبناء فارس الذين بعثهم كسرى إلى اليمن مع سيف بن ذى يزن، وقدوفد على النبى صلى الله عليه وسلم فأسلم وسمع منه، مات فيروز باليمن فى خلافة عثمان بن عفان.

٧١ـ القاسم بن سلام، ابو عبيد البغدادى، الفقيه الأديب، كان إماما فى القرآن والأخبار والفقه والعربيه توفى سنة ٢٢٤هـ.

٧٢ـ قيس بن الحارس الأسدى، وهو جد قيس بن الربيع، أسلم وعنده ثمانى نسوة، فأمره النبى صلى الله عليه وسلم أن يختار منهن أربعا.

٧٣- الليث بن سعد، ابو الحارث الفقيه المحدث ، فقيه مصر، استقل بالفتوى فى مصر فى زمانه، توفى فى خلافة المهدى سنة ١٦٥هـ.

٧٤- مالك بن أنس بن مالك بن أبى عامر بن عمرو، ابو عبد الله الاصبحى المدنى، إمام دار الهجرة، أحد الأئمة الأربعة، وصاحب المذهب المالكى المعروف توفى سنة ١٧٩هـ.

٧٥- المبارك بن محمد بن عبد الكريم الشيبانى، الجرزى، ثم الموصلى مجد الدين، أبو السعادات، المعروف بابن الأثير، المتوفى سنة ٦٠٦هـ.

٧٦- مجاهد بن جبر، ويقال ابن جبير، ابو الحجاج المكى المخزومى، مولى السائب بن أبى السائب المخزومى، من كبار التابعين، وشيخ القراء والمفسرين، روى عن أبن عباس وأخذ عنه القرآن والتفسير توفى سنة ١٠٣هـ، وقيل سنة ١٠٢هـ، وقيل سنة ١٠١هـ.

٧٧- محفوظ بن أحمد بن الحسن بن احمد، ابو الخطاب الكلوذانى، البغدادى الفقيه الحنبلى، الأصولي المتوفى سنة ٥١٠هـ.

٧٨- محمد بن ابراهيم بن المنذر، النيسابورى، ابو بكر الفقيه الشافعى المحدث الحافظ، الآصولى المتوفى سنة ٣٠٦هـ.

٧٩- محمد بن ابى بكر بن أيوب بن سعد بن حريز الزرعى الدمشقى، شمس الدين بن قيم الجوزية، الفقيه الحنبلى الأصولى المتوفى سنة ٧٥١هـ.

٨٠- محمد بن احمد بن أبى احمد، ابو منصور، علاء الدين السمرقندى، الفقيه الحنفى، الأصولى المتوفى سنة ٥٣٩هـ.

٨١- محمد بن احمد بن أبى سهل، ابوبكر، المعروف بشمس الأئمة السرخسى الفقيه الحنفى، الأصولى المتوفى سنة ٤٨٣هـ.

٨٢- محمد بن شهاب الدين: احمد بن عبد العزيز بن على الفتوحى المصرى المعروف بابن النجار، الفقيه الحنبلى، الأصولى المتوفى سنة ٩٧٢هـ.

٨٣- محمد بن احمد بن عرفة الدسوقى الأزهرى، المصرى، شمس الدين ابو عبد الله، الفقيه المالكى المتوفى سنة ١٢٣٠هـ.

٨٤- محمد بن احمد بن على بن يحي بن على بن محمد بن القاسم، الشريف الحسنى ابوعبد الله المعروف بالشريف التلمسانى، الفقيه المالكى الآصولى المتوفى سنة ٧٧١هـ.

٨٥- محمد بن احمد بن محمد بن ابراهيم، الجلال شمس الدين المحلى، الفقيه الشافعى، الآصولى المتوفى سنة ٨٦٤هـ.

٨٦- محمد بن احمد بن محمد بن رشد القرطبى، أبو الوليد، الشهير بابن رشد الحفيد، الفقيه المالكى، الآصولى المتوفى سنة ٥٩٥هـ.

٨٧- محمد بن ادريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبيد بن يزيد بن هاشم بن عبد المطلب بن عبد مناف جد النبى صلى الله عليه وسلم يكنى بأبى عبد الله، المعروف بالشافعى نسبة الى جده شافع، الفقيه صاحب المذهب الشافعى المعروف، الآصولى المتوفى سنة ٢٠٤هـ.

٨٨ـ محمد بن اسماعيل بن ابراهيم بن المغيرة، ابو عبد الله البخارى، الحافظ المحدث الفقيه المتوفى سنة ٢٥٦هـ.

٨٩ـ محمد بن اسماعيل بن صلاح الأمير الكحلانى، الصنعانى اليمنى المتوفى سنة ١١٨٢هـ.

٩٠ـ محمد بن بهادر بن عبد الله، ابو عبد الله ، بدر الدين التركى، المصرى، الزركشى، الفقيه الشافعى، الأصولى المتوفى سنة ٧٩٤هـ.

٩١ـ محمد بن جرير بن يزيد ، أبو جعفر الطبرى ، الفقيه العالم المجتهد المفسر المتوفى سنة ٣١٠هـ.

٩٢ـ محمد بن حبان بن احمد بن حبان التميمى، البستى، الامام الحافظ المعروف بابن حبان المتوفى سنة ٣٥٤هـ.

٩٣ـ محمد بن الحسن الشيبانى، الفقيه الحنفى صاحب الامام ابى حنيفه، الأصولى المتوفى سنة١٨٦هـ.

٩٤ـ محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن احمد المعروف بابن العربى الأندلسى الفقيه المالكى الأصولى المتوفى سنة ٥٤٣هـ.

٩٥ـ محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود بن حميد الدين بن سعد الدين الشهير بابن الهمام، الفقيه الحنفى، الأصولى المتكلم النحوى المتوفى سنة ١٢٥٠هـ.

٩٦ـ محمد بن على بن محمد بن عبد الله الشوكانى الصنعانى، اليمانى الفقيه المجتهد المحدث الأصولى المتوفى ١٢٥٠هـ.

٩٧- محمد بن على بن وهب بن مطيع بن أبى الطاعه القشيرى المنفلوطى القوصى، الصعيدى المصرى، المعروف بابن دقيق العيد الفقيه المالكى ثم الشافعى الأصولى المتوفى ٧٠٢هـ.

٩٨- محمد بن عيسى بن سورة، ابو عيسى الترمذى، المتوفى سنه ٢٩٧هـ.

٩٩- محمد بن محمد بن احمد، ابو حامد، حجة الاسلام الغزالى الفقيه الشافعى، الأصولى المتصوف المتوفى سنه ٥٠٥هـ.

١٠٠- محمد بن محمد بن عبد الرحمن الرعيني، المعروف بالحطاب المكى المولد والقرار، الفقيه المالكى، الأصولى المتوفى سنه ٩٤٥هـ.

١٠١- محمد بن محمد بن محمد بن حسن الحلبى، المعروف، بابن امير الحاج الفقيه الحنفى الأصولى المتوفى سنه ٨٧٩هـ.

١٠٢- محمد بن محمد بن محمود، ابو منصور الماتريدى، الفقيه الحنفى الأصولى المتكلم المفسر المتوفى سنه ٣٣٣هـ.

١٠٣- محمد بن مسلم بن شهاب، أبو بكر الزهرى، أحد أعلام الفقهاء المحدّثين التابعين بالمدينة، رأى عشرة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم منهم انس بن مالك توفى سنه ١٢٥هـ.

١٠٤- محمد بن يزيد القزوينى، ابو عبد الله، ابن ماجه، الحافظ المحدث المتوفى سنه ٢٧٥هـ.

١٠٥- محمد بن يوسف العبدوسى، الغرناطى، ابو عبد الله الشهير بالمواق الفقيه المالكى، الأصولى المتوفى سنه ٨٩٧هـ.

١٠٦- محمود بن عبد الرحمن بن احمد بن محمد بن ابى بكر بن على، ابو الثناء شمس الدين الأصفهانى، الفقيه الشافعى، الأصولى النحوى الأديب المنطقى المتوفى سنه ٧٤٩هـ.

١٠٧- مسعود بن عمر بن عبد الله، سعد الدين التفتازانى الفقيه الشافعى، الأصولى المتوفى سنه ٧٩١هـ.

١٠٨- معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس بن عائذ بن عدى بن كعب بن عمرو الأنصارى، الخزرجى الصحابى الجليل المتوفى سنه ١٨هـ.

١٠٩- معقل بن يسار بن عبد الله بن معبر بن حراق بن لأي بن كعب بن عبد ثور بن مزينة، يكنى أبا عبد الله، توفى بالبصره فى آخر خلافة معاوية بن ابى سفيان فى ولاية عبيد الله بن زياد.

١١٠- المنذر بن الزبير بن العوام بن خويلد بن أسد بن عبد العزى بن قصى وأمه اسماء بنت ابى بكر.

١١١- ميمونة بنت الحارث بن حزن بن بجير، أم المؤمنين، آخر امرأة تزوجها النبى صلى الله عليه وسلم توفيت سنه ٦١هـ فى خلافة يزيد بن معاوية.

١١٢- نافع بن سرجس الديلمى، مولى عبد الله بن عمر، ابو عبد الله المدنى روى عن مولاه ابن عمر، ورافع بن خديج، وأبى هريرة وعائشة، قال البخارى: أصح الاسانيد مالك عن نافع عن ابن عمر توفى سنه ١١٧هـ.

١١٣- النعمان بن ثابت بن زوطى، الفارسى الأصل، العربى المولد والنشأة الامام ابو حنيفة النعمان، أحد أئمة الاجتهاد الأربعه، وصاحب

المذهب الحنفى المعروف، توفى سنه ١٥٠هـ.

١١٤- هند بنت أبى أمية بن المغيرة بن عبد الله بن عمر بن مخزوم، القرشية المخزومية، أم سلمه، أم المؤمنين زوج النبى صلى الله عليه وسلم توفيت سنه ٥٩هـ وقيل سنه ٦١هـ وهو الراجح.

١١٥- يحى بن شرف بن مرى بن حسن بن حسين بن محمد بن جمعه بن حزم أبو زكريا، محى الدين النووى، الحافظ الزاهد، الفقيه الشافعى، الأصولى المتوفى سنه ٦٧٦هـ.

١١٦- يحى بن يحى بن كثير الليثى، القرطبى، أبو محمد الفقيه المالكى رئيس علماء الأندلس وفقيهها، سمع الموطأ عن مالك غير باب الاعتكاف، وراويته اشهر الروايات توفى سنه ٢٣٤هـ.

١١٧- يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الانصارى، ابو يوسف، قاضى القضاه، صاحب أبى حنيفة، الفقيه الحنفى، المتوفى سنه ١٨٢هـ.

ثانيا : مراجع البحث

١ ـ القرآن الكريم.

٢ ـ اثر اختلاف الاصوليين فى اختلاف الفقهاء، د. مصطفى سعيد الخن.

٣ ـ الاجماع.... ابن المنذر، أبوبكر، محمد بن المنذر النيسابورى المتوفى سنة ٣١٨هـ.

٤ ـ إحكام الفصول فى أحكام الأصول.... أبو الوليد، سليمان بن خلف الباجى المتوفى سنة ٤٧٤هـ.

٥ ـ أحكام القرآن.... إبن العربى، محمد بن عبد الله بن محمد بن عبدالله بن أحمد المعروف بابن العربى الاندلسى المتوفى سنة ٥٤٣هـ.

٦ ـ أحكام القرآن.... الجصاص، أحمد بن على، أبوبكر الرازى المعروف بالجصاص المتوفى سنة ٣٧٠هـ.

٧ ـ أحكام القرآن.... الشافعى، الامام محمد بن ادريس الشافعى المتوفى سنة ٢٠٤هـ.

٨ ـ أحكام القرآن.... الكيا الهراسى، على بن محمد بن على الطبرى، عماد الدين الكيا الهراسى المتوفى سنة ٥٠٤هـ.

٩ ـ الإحكام فى أصول الأحكام.... سيف الدين، على بن محمد الآمدى، المتوفى سنة ٦٣١هـ.

١٠ـ اختلاف الحديث.... الشافعى، الامام محمد بن ادريس الشافعى المتوفى سنة ٢٠٤هـ.

١١ـ ارشاد الفحول.... الشوكانى، محمد بن على الشوكانى المتوفى سنة ١٢٥٠هـ.

١٢ـ أصول البزدوى.... فجر الاسلام، على بن محمد البزدوى المتوفى سنة ٤٨٢هـ.

١٣ـ أصول السرخسى .... شمس الأئمة: محمد بن احمد السرخسى المتوفى سنه ٤٩٠هـ.

١٤ـ أصول الشاشى.... ابو على، احمد بن محمد بن اسحاق الشاشى المتوفى سنه ٣٤٤هـ.

١٥ـ أصول الفقه.... محمد أبو زهرة.

١٦ـ أصول الفقه.... محمد أبو النور زهير.

١٧ـ أصول الفقه.... محمد زكريا البرديسى.

١٨ـ اعلام الموقعين.... ابن القيم، محمد بن ابى بكر بن أيوب بن سعد الزرعى الدمشقى المعروف بابن قيم الجوزية، المتوفى سنه٧٥١هـ.

١٩ـ الأم.... الأمام محمد بن ادريس الشافعى المتوفى سنه ٢٠٤هـ.

٢٠ـ الأوسط فى السنن والاجماع والاختلاف.... أبو بكر: محمد بن المنذر النيسابورى المتوفى سنه ٣١٨هـ.

٢١ـ ايضاح المبهم من معانى السلم فى المنطق.... الشيخ احمد الدمنهورى الأزهرى المتوفى سنه ١١٧٧هـ.

٢٢ـ البحر المحيط "مخطوط" الزركشى، محمد بن بهادر بن عبد الله التركى المصرى الزركشى المتوفى سنه ٧٩٤هـ.

٢٣ـ بحوث فى الاجتهاد .....المؤلف.

٢٤ـ بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع.... علاء الدين، أبو بكر بن مسعود الكاسانى المتوفى سنه ٥٨٧هـ.

٢٥ـ بداية المجتهد ونهاية المقتصد.... أبو الوليد: محمد بن احمد بن رشد "الحفيد" المتوفى سنه ٥٩٥هـ.

٢٦ـ البرهان فى أصول الفقه.... امام الحرمين: عبد الملك بن عبد الله الجوينى المتوفى سنه ٤٧٨هـ.

٢٧ـ بلغة السالك.... الشيخ احمد بن محمد الصاوى المالكى المتوفى سنه ١٢٤١هـ.

٢٨- بيان المختصر.... شمس الدين: محمود بن عبد الرحمن الاصفهانى المتوفى سنه ٧٤٩هـ.

٢٩- التاج والاكليل.... ابو عبد الله، محمد بن يوسف العبدرى المواق المتوفى سنه ٨٩٧هـ.

٣٠- تأويلات أهل السنه.....الماتريدى، أبو منصور، محمد بن محمد بن محمود الماتريدى السمرقندى المتوفى سنه ٣٣٣هـ.

٣١- التحرير.... كمال الدين: محمد بن عبد الواحد بن الهمام المتوفى سنه ٨٦١هـ.

٣٢- تخريج الأحاديث النبوية الواردة فى مدونة الامام مالك، اعداد الدكتور الطاهر محمد الدرديرى.

٣٣- تخريج الفروع على الأصول.... شهاب الدين: محمود بن احمد الزنجانى المتوفى سنه ٦٥٦هـ.

٣٤- التدمرية: تحقيق الاثبات للاسماء والصفات، وحقيقة الجمع بين القدر والشرع.... ابن تيميه شيخ الاسلام تقى الدين، ابى العباس احمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيميه المتوفى سنه ٧٢٨هـ.

٣٥- التعارض والترجيح....أ.د. السيد صالح عوض.

٣٦- التعريفات.... الشريف: على بن محمد بن على المعروف بالسيد الشريف الجرجانى المتوفى سنه ٨١٦هـ.

٣٧- التعليق المغنى على الدارقطنى.... أبو الطيب: محمد شمس الحق بن أمير بن على بن حيدر الصديقى العظيم أبادى.

٣٨- تعليقات الشيخ عبد الله دراز المتوفى سنه ١٣٥١هـ على موافقات الشاطبى.

٣٩- تفسير القرآن العظيم.... ابن كثير، الحافظ عماد الدين اسماعيل بن كثير القرشى الدمشقى المتوفى سنه ٧٧٤هـ.

٤٠- تفسير النصوص.... د. محمد اديب صالح، جامعة دمشق سوريا.

٤١- تقريب الوصول إلى علم الأصول.... ابو القاسم: محمد بن احمد بن جزى الغرناطى المالكى المتوفى سنه ٧٤١هـ.

٤٢- التقرير والتحبير.... ابن أمير الحاج: محمد بن محمد بن محمد بن حسن الحلبى المتوفى سنه ٨٧٩هـ.

٤٣- تقرير العلامة الشربينى، الشيخ عبد الرحمن الشربينى الفقيه الشافعى الاصولى المصرى المتوفى سنه ١٣٢٦هـ.

٤٤- تقويم الأدلة.... أبو زيد، عبيد الله بن عمرو بن عيسى الدبوسى المتوفى سنه ٤٣٠هـ.

٤٥- التلويح على التوضيح.... سعد الدين، مسعود بن عمر بن عبدالله التفتازانى المتوفى سنه ٧٩٢هـ.

٤٦- التمهيد فى أصول الفقه.... ابو الخطاب: محفوظ بن احمد الكلوذانى المتوفى سنه ٥١٠هـ.

٤٧- تنوير الحوالك شرح موطأ الأمام مالك، السيوطى، جلال الدين عبد الرحمن بن ابى بكر السيوطى المتوفى سنه ٩١١هـ.

٤٨- التوضيح شرح التنقيح.... صدر الشريعة: عبيد الله بن مسعود المتوفى سنه ٧٤٧هـ.

٤٩ـ تيسير التحرير.... أمير بادشاه، محمد أمين المعروف بأمير بادشاه الحسيني الحنفي.

٥٠ـ الجامع لأحكام القرآن.... القرطبي أبو عبد الله محمد بن احمد القرطبي المتوفى سنه ٦٧١هـ.

٥١ـ جامع البيان عن تأويل آي القرآن المعروف بتفسير الطبرى، محمد بن جرير الطبرى المتوفى سنه ٣١٠هـ.

٥٢ـ الجامع الصغير.... السيوطى، جلال الدين عبد الرحمن بن ابى بكر السيوطى المتوفى سنه ٩١١هـ.

٥٣ـ جمع الجوامع.... ابن السبكى، تاج الدين عبد الوهاب بن على بن عبد الكافى السبكى المتوفى سنه ٧٧١هـ.

٥٤ـ حاشية البنانى، عبد الرحمن بن جاد الله البنانى المالكى المصرى المتوفى سنه ١١٩٧هـ.

٥٥ـ حاشية الدسوقى.... محمد بن احمد بن عرفه الدسوقى المتوفى سنه ١٢٣٠هـ.

٥٦ـ حاشية رد المحتار.... ابن عابدين، محمد امين بن عمر بن عبد العزيز بن عابدين المتوفى سنه ١٢٥٢هـ.

٥٧ـ حاشية الرهاوى على شرح ابن ملك ـ شرف الدين: يحى بن قراجا المتوفى سنه ٩٤٩هـ.

٥٨ـ حاشية سعد جلبى، سعد الله بن عيسى المفتى الشهير بسعد جلبى، وبسعد افندى المتوفى سنه ٩٤٥هـ.

٥٩ـ حاشية السعد على مختصر بن الحاجب.... سعد الدين التفتازانى

المتوفى سنه ٧٩٢هـ.

٦٠- حاشية الشيخ على الصعيدى، أبو الحسن على بن احمد الصعيدى العدوى المتوفى سنه ١١٨٩هـ.

٦١- الرسالة.... الشافعى، الأمام محمد بن ادريس الشافعى المتوفى سنه ٢٠٤هـ.

٦٢- روضة الطالبين .... النووى، أبو زكريا، محى الدين بن شرف النووى المتوفى سنه ٦٧٦هـ.

٦٣- روضة الناظر وجنة المناظر.... ابن قدامة، أبو محمد: عبد الله بن احمد المقدسى المتوفى سنه ٦٢٠هـ.

٦٤- سبل السلام، الصنعانى، الأمام محمد بن اسماعيل الصنعانى المتوفى سنه ١١٨٢هـ.

٦٥- سنن الترمذى.... ابو عيسى: محمد بن عيسى بن سوره، الترمذى المتوفى سنه ٢٩٧هـ.

٦٦- سنن الدارقطنى.... على بن عمر الدارقطنى المتوفى سنه ٣٨٥هـ.

٦٧- سنن ابى داود ... أبو داود، الحافظ: سليمان بن الاشعس السحتانى المتوفى سنه ٢٧٥هـ.

٦٨- السنن الكبرى.... البيهقى، احمد بن الحسن بن على، ابو بكر البيهقى المتوفى سنه ٤٥٨هـ.

٦٩- سنن ابن ماجة.... أبو عبد الله: محمد بن يزيد القزوينى المتوفى سنه ٢٧٥هـ.

٧٠- سنن النسائى.... احمد بن شعيب بن على النسائى المتوفى سنه ٣٠٣هـ.

٧١- سلم الوصول لشرح نهاية السول.... الشيخ محمد بخيت المطيعى

المتوفى سنه ١٣٥٤هـ.

٧٢- شجرة النور الزكية فى طبقات المالكية ..... الشيخ محمد محمد مخلوف العدوى.

٧٣- شرح بن ملك على المنار..... ابن ملك: عز الدين عبد اللطيف بن عبد العزيز المتوفى سنه ٨٠١هـ.

٧٤- شرح تنقيح الفصول فى اختصار المحصول..... شهاب الدين: أبو العباس احمد بن ادريس القرافى المتوفى سنه ٦٨٤هـ.

٧٥- شرح الروضة..... نجم الدين: سليمان بن عبد القوى الطوفى المتوفى سنه ٧١٦هـ.

٧٦- شرح السنه..... ابو محمد: الحسين بن مسعود الفراء البغوى المتوفى سنه ٥١٦هـ.

٧٧- الشرح الصغير..... ابو البركات: احمد بن محمد بن احمد الدردير المتوفى سنه ١٢٠١هـ.

٧٨- شرح العضد على مختصر بن الحاجب..... عضد الدين: عبد الرحمن بن احمد الايجى المتوفى سنه ٧٥٦هـ.

٧٩- شرح العناية على الهدايه..... أكمل الدين: محمد بن محمود البابرتى المتوفى سنه ٧٨٦هـ.

٨٠- شرح فتح القدير..... كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن الهمام المتوفى سنه ٨٦١هـ.

٨١- شرح الكوكب المنير..... ابن النجار: محمد بن احمد الفتوحى المتوفى سنه ٩٧٢هـ.

٨٢ـ شرح اللمع فى أصول الفقه.... ابو اسحاق:ابراهيم بن على الشيرازى المتوفى سنه ٤٧٦هـ.

٨٣ـ شرح المحلى على جمع الجوامع.... الجلال شمس الدين: محمد بن احمد المحلى المتوفى سنه ٨٦٤هـ.

٨٤ـ شرح النووى على صحيح مسلم .... أبو زكريا: محى الدين بن شرف النووى المتوفى سنه٦٧٦هـ.

٨٥ـ صحيح البخارى .... أبو عبد الله: محمد بن اسماعيل البخارى المتوفى سنه ٢٦١هـ.

٨٦ـ صحيح مسلم .... ابو الحسين: مسلم بن الحجاج النيسابورى المتوفى سنه٢٦١هـ.

٨٧ـ العدة فى أصول الفقه .... ابو يعلى: محمد بن الحسين الفراء القاضى الحنبلى المتوفى سنه ٤٥٨هـ.

٨٨ـ عمدة الحواشى على أصول الشاشى....للمولى: محمد فيض الحسن الكنكوهى.

٨٩ـ فتح البارى شرح صحيح البخارى .....الحافظ: احمد بن على بن حجر العسقلانى المتوفى سنه ٨٥٢هـ.

٩٠ـ فتح الغفار.... ابن نجيم، زين الدين بن ابراهيم بن محمد بن بكر الحنفى المتوفى سنه ٩٧٠هـ.

٩١ـ فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب .... شيخ الاسلام ابى يحى زكريا الانصارى المتوفى سنه ٩٢٥هـ.

٩٢ـ فتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت .... عبد العلى محمد نظام الدين

الانصاری المتوفی سنه ١٢٢٥هـ.

٩٣- كشاف القناع .... البهوتی، منصور بن یونس بن ادریس البهوتی المتوفی سنه ١٠٥١هـ.

٩٤- كشف الاسرار علی أصول البزدوی .... علاء الدین: عبد العزیز بن احمد البخاری المتوفی سنه ٧٣٠هـ.

٩٥- كشف الاسرار علی المنار .... ابو البركات: عبد الله بن احمد النسفی المتوفی سنه ٧٠١هـ.

٩٦- كفایة الطالب الربانی لرسالة ابن أبی زید القیروانی:نور الدین ، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن محمد المنوفی المصری المعروف بالشاذلي المتوفی سنة ٩٣٩هـ.

٩٧- لباب الأصول وبدیع الفصول .... السمرقندی، علاء الدین محمد بن احمد السمرقندی المتوفی سنه٥٣٨هـ.

٩٨- لسان العرب.... ابن منظور، جمال الدین، ابو الفضل محمد بن مكرم بن احمد بن منظور المتوفی سنه ٧١١هـ.

٩٩- المبسوط .... أبو بكر: محمد بن احمد السرخسی المتوفی سنه ٤٩٠هـ.

١٠٠- المجموع شرح المهذب.... النووی، ابو زكریا محی الدین بن شرف النووی المتوفی سنه ٦٧٦هـ.

١٠١- مجموع فتاوی ابن تیمیه، شیخ الاسلام تقی الدین أبی العباسی، احمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن تیمیه المتوفی سنه ٧٢٨هـ.

١٠٢- المحصول فی الأصول .... الفخر: محمد بن عمر الرازی المتوفی سنه ٦٠٦هـ.

١٠٣- المحلى لابن حزم: على بن احمد بن سعيد بن حزم المتوفى سنه ٤٥٦هـ.

١٠٤- مختصر المنتهى فى اصول الفقه .... ابن الحاجب، ابو بكر عثمان بن عمر المتوفى ٦٤٦هـ.

١٠٥- مختار الصحاح .... الرازى، الامام محمد بن ابى بكر بن عبد القادر الرازى.

١٠٦- المدونة الكبرى.... عبد الرحمن بن القاسم العتقى المتوفى سنه ١٩١هـ.

١٠٧- مرآة الأصول شرح مرقات الوصول .... ملا خسرو: محمد بن فراموز المتوفى ٨٨٥هـ.

١٠٨- المستصفى من علم الأصول.... أبو حامد: محمد بن محمد الغزالى المتوفى سنه ٥٠٥هـ.

١٠٩- مسلم الثبوت.... الشيخ محب الله بن عبد الشكور المتوفى سنه ١١١٩هـ.

١١٠- مسند الامام احمد .... الامام احمد بن حنبل الشيبانى المتوفى سنه ٢٤١هـ.

١١١- المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير.... الفيومى، احمد بن محمد بن على المغربى المتوفى سنه ٧٧٠هـ.

١١٢- المصنف .... ابن ابى شيبه، عبد الله بن محمد بن ابراهيم المتوفى ٢٣٥هـ.

١١٣- معالم السنن .... الخطابى: ابو سليمان حمد بن محمد الخطابى المتوفى سنه ٣٨٨هـ.

١١٤- المعتمد فى أصول الفقه .... ابو الحسين: محمد بن على بن الطيب البصرى المتوفى سنه ٤٣٦هـ.

١١٥- معجم ألفاظ القرآن الكريم .... مجمع اللغة العربية بمصر.

١١٦- المعجم الوسيط .... د. ابراهيم أنيس، د. عبد الحليم منتصر، عطيه الصوالحى، محمد خلف الله.

١١٧- المغنى فى أصول الفقه.... الخبازى: جلال الدين عمر بن محمد الخبازى المتوفى سنة ٦٩١هـ.

١١٨- المغنى فى الفقه الحنبلى.... موفق الدين، أبو محمد: عبد الله بن أحمد بن قدامه المقدسى المتوفى سنة ٦٢٠هـ.

١١٩- مغنى المحتاج إلى معرفة معانى ألفاظ المنهاج.... الشيخ محمد الخطيب الشربينى المتوفى سنة ٩٧٧هـ.

١٢٠- مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول.... أبو عبد الله: محمد بن أحمد المالكى التلمسانى المتوفى سنة ٧٧١هـ.

١٢١- المناهج الأصوليه..... د. فتحى الدرينى - جامعة دمشق - سوريا.

١٢٢- المنهاج فى فقه الشافعيه.... أبو زكريا: يحي بن شرف النووى المتوفى سنة ٦٧٦هـ.

١٢٣- منهاج الوصول إلى علم الأصول.... البيضاوى، القاضى ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوى المتوفى سنة ٦٨٥هـ.

١٢٤- المهذب.... الشيرازى، أبواسحاق: ابراهيم بن على الشيرازى المتوفى سنة ٤٧٦هـ.

١٢٥- الموافقات فى أصول الشريعه.... الشاطبى، أبواسحق، ابراهيم بن موسى اللخمى المتوفى سنة ٧٩٠هـ.

١٢٦- مواهب الجليل.... الحطاب: أبوعبد الله: محمد بن محمد بن عبد الرحمن المتوفى سنة ٩٥٤هـ.

١٢٧ـ الموطأ.... الامام مالك بن أنس الاصبحى المتوفى سنة ١٧٩هـ.

١٢٨ـ نزهة الخاطر العاطر.... الشيخ عبد القادر بن بدران الدمشقى المتوفى سنة ١٣٤٦هـ.

١٢٩ـ نشر البنود على مراقى السعود.... عبد الله بن ابراهيم العلوى الشنقيطى.

١٣٠ـ نصب الراية لأحاديث الهدايه.... جمال الدين: أبو محمد، عبد الله بن يوسف الزيلعى المتوفى سنة ٧٦٢هـ.

١٣١ـ النهايه فى غريب الحديث...ابن الأثير، مجد الدين ابو السعادات المبارك بن محمد المتوفى سنة ٦٠٦هـ.

١٣٢ـ نهاية السول شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول.... جمال الدين: عبد الرحيم بن الحسن الاسنوي المتوفى سنة ٧٧٢هـ.

١٣٣ـ نور الانوار على المنار.... ملاجيون: شيخ أحمد بن أبى سعد المتوفى سنة ١١٣٠هـ.

١٣٤ـ نيل الأوطار شرح منتقى الاخبار.... محمد بن على بن محمد الشوكانى المتوفى سنة ١٢٥٠هـ.

١٣٥ـ الهداية شرح بداية المبتدى.... المرغينانى: برهان الدين، أبو الحسن على بن ابى بكر المرغينانى المتوفى سنة ٥٩٣هـ.

ثالثا : فهرس الموضوعات :

تم بحمد الله وتوفيقه

رقم الإيداع
٩٥/١١٠٤٣
I.S.B.N.
977-5706-01-7

